

NÉPI KULTÚRA–NÉPI TÁRSADALOM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
NÉPRAJZI KUTATÓINTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVE

XX.



ETNOLOGIAI
TANULMÁNYOK

ETNOLOGIAI TANULMÁNYOK

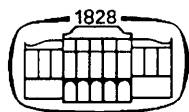
NÉPI KULTÚRA – NÉPI TÁRSADALOM

FOLCLORICA ET ETHNOGRAPHICA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
NÉPRAJZI KUTATÓINTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVE XX.

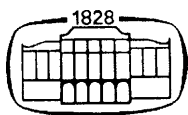
FŐSZERKESZTŐ
PALÁDI-KOVÁCS ATTILA

SZERKESZTŐ
SZILÁGYI MIKLÓS



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

ETNOLÓGIAI TANULMÁNYOK



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

Megjelent
a Magyar Tudományos Akadémia
támogatásával

ISBN 963 05 7792 5

Kiadja az Akadémiai Kiadó
1117 Budapest, Prielle Kornélia u. 4.

Első magyar nyelvű kiadás: 2001

© Akadémiai Kiadó, Budapest 2001

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás,
a rádió- és televízióadás, valamint a fordítás jogát,
az egyes fejezeteket illetően is.

Printed in Hungary

TARTALOM

BORSOS BALÁZS: Populáció – ökoszisztéma – niche. Az ökológia helye és szerepe az ökológiai antropológiában	9
VERES PÉTER: Néprajzi jegyzetek a magyar nép finnugor forrásaihoz és korai etnikai történetéhez (Paleoetnológiai rekonstrukció a magyarság etnogenezéséhez)	37
LEHTINEN ILDIKÓ: A mari (cseremis) szórványok viseletének jellegzetességei	75
SCHMIDT ÉVA: Terepgondolatok az osztják nép és kutatása hőskoráról...	99
NAGY ZOLTÁN: Egy Vaszjugán folyó menti hanti falu szent helyei	121
PALÁDI-KOVÁCS ATTILA: Magyarok és tatárok (16–19. század)	149
HOFFMANN TAMÁS: A fogyasztás (A földművesek meg a parasztok étele, lakása és ruhája)	209
LAMMEL ANNAMÁRIA: A szél színei és a szivárvány hangja: a klíma reprezentációja a totonák indiánok (Mexikó) között	255
VARGYAS GÁBOR: Arasz és öl, hátikosár és munkaegység. Néprajzi jegyzetek a vietnami brúk néhány mértékegységéről	273
SÁRKÁNY MIHÁLY: Az elmolók. Egy etnikum reorganizációja a Turkana-tó mellett	301

SUMMARIES

BALÁZS BORSOS: Population – ecosystem – niche. The status and role of ecology in ecological anthropology	34
PÉTER VERES: Ethnographical notes for the finno-ugric sources of hungarian people and their early ethnic history	73
ILDIKÓ LEHTINEN: Some typical traits in the costume of the mari-speaking minorities	97
ÉVA SCHMIDT: Fieldwork thoughts on the heroic age discovering the Ostyak people	120
ZOLTÁN NAGY: The sacred places of a Hanti village by the river Vassjugan	147
ATTILA PALÁDI-KOVÁCS: Hungarians and Tatars (16th–19th century)	207
TAMÁS HOFFMANN: Consumption (The food, homes and clothes of cultivators of plants and peasants)	253
ANNAMÁRIA LAMMEL: The colours of the wind and the sound of the rainbow: the representation of the climate among of Totonak indians	272
GÁBOR VARGYAS: Span and fathom, basket and workday unit. Ethnographic notes on some units of measurement of the Bru (Central Vietnamese Highlands)	299
MIHÁLY SÁRKÁNY: The Elmolo. Reorganisation of an ethnic group at lake Turkana	315

POPULÁCIÓ – ÖKOSZISZTÉMA – NICHE

AZ ÖKOLÓGIA HELYE ÉS SZEREPE AZ ÖKOLÓGIAI ANTROPOLÓGIÁBAN

Az emberi társadalmakkal foglalkozó tudományos elméletekben már igen régen megjelent az a felismerés, hogy a kultúra egésze, illetve annak részjelenségei nem vizsgálhatók és értelmezhetők teljeskörűen a természeti környezet figyelembevétel nélkül. A görög gondolkodóktól a 19. századig a legtöbb ilyen nézőpontú elmélet azt hangsúlyozta, hogy a természeti környezetnek a kultúra jellegét illetően meghatározó szerepe van (földrajzi determinizmus). Ezen elméletek ellenhatásaként jelent meg a földrajzi posszibilizmus nézetrendszere, mely a kulturális jelenségek eredetét elsősorban a történeti hatásokra vezette vissza, a természeti tényezőknek csak korlátozó, passzív szerepet tulajdonított. A posszibilizmus előretörése ellenére azonban a földrajzi determinizmus bizonyos fokig máig megőrizte népszerűségét, D. HARDESTY szerint elsősorban azért, mert jó és könnyen használható eszközt jelent az emberi változatosság kategorizálására.¹

E két nézetrendszer közös problémája, hogy az ezeket valló kutatók a kultúrát és a földrajzi környezetet egymástól függetlenül vizsgálták, csak az egyiknek, illetve csak a másiknak tulajdonítottak meghatározó szerepet. A kultúra jelenségeinek ökológiai szempontú kutatása akkor indult meg, amikor e kettőt megpróbálták kölcsönhatásukban vizsgálni. Az ökológiai megközelítés előretörése a kulturális antropológiában párhuzamosan haladt egyrészt a biológiai értelemben vett, vagyis a tényleges ökológia fejlődésével, másrészt a kölcsönhatás-vizsgálatok fogalmi kereteit is kidolgozó rendszerelmélet megalapozásával. Mindkét tudományág a 20. század végén virágkorát éli. Mindez azonban távolról sem jelenti a tudományos közgondolkodás „ökológikussá (ökológikussá?)” vagy rendszerközpontúvá válását, az analitikus szemlélet továbbra sem vesztett tért. Míg a kezdetben abszurd ötletnek, lehetetlen eltévelyedésnek tartott rendszerelmélet eljutott oda, hogy nemcsak a földi élet különböző szerveződési szintjeit kutatja és értelmezi, hanem az emberi történelem egyik vizsgálati aspektusa igényével is föllép, amely a históriát a különböző szociokulturális rendszerek bizonyos szabályszerűségeket mutató fejlődéseként

¹ HARDESTY 1977. 1–3.

magyarázza;² míg a természettudományok közül származó ökológia nevét használó humánökológia egyik, azt transzdiszciplínaként való, tehát csupán egyetlen tudományág kereteibe be nem szorítható értelmezése e tárgy célját „az ember–természet totális viszonyára vonatkozó természettudományi, társadalomtudományi és embertudományi ismeretek átfogó és szisztematikus integrációjaként” határozza meg;³ addig a bioszféra fejlődését, átalakulását vizsgáló evolúcióbiológia ma legkidolgozottabb ága az analitikus és redukcionista gondolkodás útját járja, amikor az evolúciót nem a magasabb szerveződési szintek (populáció, faj, társulás), hanem az élő szervezetek legkisebb, még önreprodukcióra képes egysége, a gén történeteként írja le.⁴

Azt az alapfeltevést, hogy a kultúra és a környezet kölcsönösen hat egymásra, ma már szinte senki sem kérdőjelezi meg, ezért az igazi probléma abban rejlik, hogy milyen tudományág keretei között, milyen nevezéktannal, kategóriákkal és módszertani apparátussal vizsgáljuk ezt a kapcsolatot. Miután a rendszerelmélet és a humánökológia mint transzdiszciplína főntebb kifejtett értelmezési kerete egyelőre túlságosan tág, tudományos apparátusa pedig kevésbé kidolgozott, e vizsgálatok sikeres elvégzéséhez logikus, hogy valamivel alacsonyabb, a multidiszciplináris kutatás szintjén keressük a megoldást. Ez azt jelenti – mint az 1920-as, 30-as évektől kezdve számos kutató is tette –, hogy a biológiai ökológiából átvett kategóriákkal és módszertannal próbáljuk meg leírni a kultúra és a környezet kapcsolatát.⁵ A kérdés tehát az, hogy egy, a természettudományban kidolgozott apparátus alkalmas-e egy, a természet- és társadalomtudomány határán mozgó probléma kutatására.

Egy ilyen kérdés vizsgálata során kézenfekvő analógiaként kínálkozik a szintén sok tudományos vitát indukáló gondolkodás, amely az etológia, az állati viselkedés kutatása során feltárt törvényszerűségeket hozza kapcsolatba az emberi magatartás bizonyos jelenségeivel. Ez az analógia azonban csak részben pontos, mert a kérdésfelvetések kissé mások. A humán etológia abból az általa már bizonyítottnak vett alapfeltevésből kiindulva, hogy a modern embert a kultúra és a biológia egyszerre alakította ki,⁶ elsősorban az emberi magatartás biológiai összetevőit keresi mind a klasszikus etológiai módszerekkel (például a kulturális hatások által még kevésbé befolyásolt viselkedésű gyerekek vizsgálata során), mind pedig a kultúrák összehasonlító kutatása segítségével (azon koncepció alapján, hogy ami minden kultúrában közös, az feltehetőleg biológiai tényezők alapján jelent meg).⁷ A kulturális evolúciót egyes etológu-

² BERTALANFFY 1991. 104–111, 117.

³ NÁNÁSI 1992. 69.

⁴ DAWKINS 1986, 1994; WILLIAMS 1997.

⁵ NÁNÁSI 1992. 71.

⁶ CSÁNYI 1994. 23.

⁷ CSÁNYI 1994. 683.

sok élesen el is választják a biológiától, hisz az előbbinek az utóbbival szemben éppen az a lényege, hogy szerzett tulajdonságok adódnak tovább,⁸ míg mások (ezt természetesen elismerve) a biológiai és kulturális evolúció folytonos kölcsönhatását (koevolúcióját) hangsúlyozzák.⁹ A kultúra és a biológia ilyen elválasztásával szemben a kultúra és a természeti környezet kapcsolatával foglalkozó (a párhuzam erősítése kedvéért „humán ökológiának” is nevezhető) ökológiai megközelítésű antropológia az embert – nyilvánvalóan – a természeti környezetébe helyezve vizsgálja. Az eddigiekből úgy tűnik: a humán etológia azt kutatja, ami a kultúrát a biológiától elválasztja, a „humán ökológia” pedig azt, ami e kettőt összeköti. Ez természetesen nem igaz, hiszen a humán etológia fontos vizsgálati kérdése az is, hogy a kulturálisan meghatározott magatartásformák mélyén milyen biológiai alapú (genetikailag determinált vagy csak befolyásolt) viselkedésformák rejlenek, s noha elismeri, az eszközkészítés, a tárgyhasználat, a szintaktikus nyelv, a szimbólumalkotás képessége miatt az ember eredendően magasabb szerveződési szinten áll, mint az állatvilág, mégis megkísérli, hogy az állatok egyéni és társas viselkedésének analógiája alapján következtessen bizonyos kulturális jelenségek magyarázatára.¹⁰ Ezért amikor megpróbáljuk az ökológiai antropológiában alkalmazni az ökológia elméletét és módszertanát, számíthatunk arra, hogy a humán etológia néhány eredményét analógiaként fölhasználhatjuk. Éppen ezekre figyelve azonban le kell vonnunk azt a következtetést is, hogy a kulcskérdés az, mennyiben tekinthető a kultúra sajátzerűnek. Magyarán: bevonható-e a kultúra is a természet-tudományos értelemben vett ökológia vizsgálati körébe, vagy annyira eltér az ide tartozó többi tényezőtől, hogy az ökológia tudományos apparátusát felhasználva ugyan, de külön tudományágot kell szentelni a kultúra és a környezet kapcsolata vizsgálatának.

AZ ÖKOLÓGIA MEGHATÁROZÁSA

Az első probléma már a kultúra és a környezet kapcsolatával foglalkozó tudományos diszciplína elnevezése körül fölmerül. Nem igazán tisztázott, hogy az egyes szerzők mit értenek humánökológián, szociálökológián, kulturális ökológián, ökológiai antropológián és ezek vizsgálati területe is gyakran össze-

⁸ BARASH 1980. 211–212.

⁹ CSÁNYI 1994. 719; NÁNÁSI 1994. 32–49.

¹⁰ Minderre elsősorban Konrad LORENZ munkássága példa, aki több könyvet is szentelt az ember biológiai és kulturális oldala kapcsolatának, melyekben részletes tudományos bizonyító apparátussal elsősorban a modern ember biológiai és kulturális hanyatlását elemzi (LORENZ 1994, 1996). Nem véletlen azonban, hogy a legtöbb szerző szentel etológiakönyvében egy fejezetet a homo sapiensnek (pl. BARASH 1980. 185–215; CSÁNYI 1994. 679–719; LORENZ 1985. 343–351).

csúszik.¹¹ A dolgot nehezíti, hogy az eredeti, biológiai értelemben vett ökológia szó meghatározása és használata sem egyértelmű. A magyar természettudományban használatos ökológia kifejezés nem egyezik meg az angolszász országokban alkalmazott ecologyval. Ez utóbbi ugyanis „azon kölcsönhatások tudományos tanulmányozása, amelyek meghatározzák a szervezetek eloszlását és mennyiségi viszonyait; vagyis arra keres választ, hogy hol mennyi élőlény fordul elő és miért”.¹² Az ecology tehát nem választja szét a jelenség és a háttér kutatását, míg Magyarországon tudománytörténeti okokból az ökológia csak a háttér kutatását jelenti. Az angol ecology tartalmilag a szünbiológiával azonosítható.¹³ A szünbiológia és az ökológia meghatározása azonban más szerzőknél gyakran igen közel kerül egymáshoz.¹⁴

A szünbiológia meghatározását két alapkérdése adja meg. E tudomány azt kutatja: 1. Milyen mértékben rendezett a populációk viselkedése térben és időben a véletlenszerű előfordulások és történések helyett? 2. Miért, vagyis milyen környezeti kényszerfeltételek hatására jön létre ez a rendezettség? E kérdéseket két külön tudományág vizsgálja, az elsőt a szünfenobiológia, a másodikat a szoros értelemben vett ökológia.¹⁵ E kettéválasztó szemlélet érhető tetten abban a meghatározásban is, mely szerint az ökológia az élőlény (az objektum) és környezete közötti kölcsönhatásrendszerrel foglalkozik, de egyértelműen megkülönböztet egy ható (és ezért inkább vizsgált) tényezőt, a környezetet (mely az előző meghatározásban az ökológia tárgya) és egy hatás alatt állót, mely a környezeti kényszerfeltételek hatását elszenvedí (mely tényező a szünfenobiológia tárgya). Ez utóbbi az egyedi szinttől, az organizmusok szerveződési szintjétől az egyed feletti összetett szintekig, a populációk, a társulások, a bioszféra szerveződési szintjéig terjedhet.¹⁶ Ha azonban az ökológia meghatározását jobban közelítjük a szünbiológiához és ekként az ecologyhoz is, ami a nemzetközi összehasonlítást megkönnyíti, akkor úgy fogalmazhatunk, hogy az ökológia tárgya a kényszerfeltételek hatására kialakult, az objektumot és a környezetet egyaránt magában foglaló „koegzisztenciális struktúrák” létrejötté, azok változásának folyamata és miertje.¹⁷

Látható tehát, hogy az ökológia meghatározása elég tág ahhoz, hogy objektumként az organizmusok tetszőleges szerveződési szintjét, a kényszerfeltéte-

¹¹ E fogalmi és elnevezési zűrzavarról részletesebben lásd: BORSOS 1994a. 96–98, valamint a Környezetvédelmi Lexikon (továbbiakban KL) ide vonatkozó címszavait (I. 405–406, illetve 553).

¹² Ch. KREBS meghatározását idézi LÁNG 1991a. 24.

¹³ LÁNG 1991a. 24.

¹⁴ JUHÁSZ-NAGY 1987. 195–198; Biológiai Lexikon (továbbiakban BL) III. 297–298; KL II. 146.

¹⁵ LÁNG 1991a. 23.

¹⁶ BL III. 297–298.

¹⁷ JUHÁSZ-NAGY 1987. 195–198.

lek kialakítójaként pedig tetszőleges külvilágot határozzunk meg. A hatás alatt álló objektum mint összetett szerveződési szint lehet tehát egy sajátos kultúrát hordozó emberi közösség is, míg a külvilág, a kényszerfeltételek kialakítója magában foglalhatja a természeti és a társadalmi, kulturális környezetet egyaránt. A biológiai alapon létrejött ökológia tehát alkalmas arra, hogy társadalomtudományi vizsgálatra is felhasználható legyen. E „humán ökológiai” vizsgálathoz azonban elengedhetetlen, hogy pontosan meghatározzuk a koegzisztenciális struktúra alkotórészeit: a természeti-társadalmi-kulturális környezetet, valamint az ennek hatását elszenvedő, sajátos kultúrát hordozó emberi közösséget. E meghatározások viszont számos problémát rejtenek.

TERMÉSZETI KÖRNYEZET VAGY SZIMBOLIKUS KÖRNYEZET

A „humán ökológiai” vizsgálatok az ember környezetének meghatározását illetően két, homlokegyenest ellenkező irányba indultak el. Az egyik véleménye szerint az ember elsődleges környezetének, éppúgy, mint bármely élőlényének, a természeti környezet tekinthető, míg a másik szerint a társadalmi-kulturális környezet a meghatározó.¹⁸ Miután a természeti környezet hatótényezőit az ökológia tudománya már többé-kevésbé meghatározta, s az ökológiai szempontú antropológiai kutatás is ezt a környezetfelfogást követi, tehát a továbbiakban mi is ezzel fogunk foglalkozni, tekintsük át először röviden a másik fajta megközelítést. Noha a társadalmi-kulturális környezet pontos definiálása „mindmáig még megközelítően sem sikerült senkinek”,¹⁹ legalább azt meghatározták, miért ezt tartják elsődlegesnek. A gondolatmenetet LÁNYI András nyomán a következőkben foglalhatjuk össze.

Az ökológia környezetfelfogásából is levonható az a következtetés, hogy minden organizmus számára az tekinthető környezetnek, amely ténylegesen

¹⁸ Elméletileg természetesen elképzelhető, de egyelőre tudtommal nincs olyan kidolgozott irányzat, amely expressis verbis kimondaná, hogy közöttük nem határoz meg semmilyen prioritást. Ennek ellenére implicit formában minden ökológiai antropológiával foglalkozó szerzőnél fölmerülhet, hiszen az embert a természeti környezetében vizsgáló egyik legnagyobb hatású kutató, Roy RAPPAPORT is kimondja, hogy az emberi világ részben természeti folyamatok által, részben szimbolikusan szerveződött, és bár e kettőt konceptuálisan elválaszthatjuk egymástól, valójában elválaszthatatlanok, és állandó változásban vannak. Ehhez azonban azt is hozzáteszi, a technológiai fejlődés nyomán ma a szimbolikus szerveződés a világ „természeti” összetevőit sokkal inkább át tudja alakítani, mint a zsákmányolás korában (RAPPAPORT 1990. 68). ELLEN még nála is egyértelműbben fogalmaz, szerinte a humán populációk társadalmi rendszereknek és ökológiai rendszereknek egyaránt részei, de e rendszereket egymástól elkülönülteként és különböző tulajdonsággal rendelkezőként kell kezelni (ELLEN 1982. 92).

¹⁹ JUHÁSZ-NAGY 1987. 215.

hat rá, s így minden organizmus maga szelektálja és definiálja saját környezetét. George Herbert MEAD ebben a folyamatban az interaktivitást hangsúlyozza, tehát szerinte az organizmus azzal tesz a maga környezetévé bizonyos körülményeket, hogy szervezett válasszal reagál rájuk. A szervezett válaszok legmagasabb rendű formája pedig az emberi tudatosság.²⁰ Ahogy BERTALANFFY fogalmaz: „Az ember a külvilágból érkeztet ingereknek nem passzív befogadója, hanem nagyon is konkrét értelemben *megteremti* univerzumát.”²¹ Az ember azonban alapvetően eltér valamennyi élőlénytől abban, „hogy a tapasztalat és cselekvés közé szimbolikus interpretáción (tehát a nyelven) alapuló szociokulturális intézmények rendszerét iktatta”.²² LÁNYI szerint BERTALANFFY mindebből azt a következtetést vonja le, hogy az ember „számára a környezet csakis e tudatos (nyelvi) interpretáció közvetítésével adott. Következésképpen az ember elsődleges környezetének a szimbolikus kommunikáció ember-alkotta világát kell tekintenünk.”²³ „Az ember [...] egy általa teremtet világban él, és ez nem a dolgok, hanem a szimbólumok világa.”²⁴ LÁNYI szerint BERTALANFFY azt is kimondja, hogy az embernek ökológiai értelemben nincs saját környezete. Univerzális lény, de egyúttal „környezetidegen” is.²⁵

Ez a felfogás a biológiai értelemben vett ökológiától tehát nemcsak abban tér el, hogy a természeti környezetet nem tekinti elsődlegesnek, hanem abban is, hogy a környezeti feltételeket nem kényszerfeltételeknek, hanem tudatosan alkotott feltételeknek tartja. S ha el is fogadjuk MEAD felvetését, hogy minden szervezet maga teremti környezetét azáltal, hogy bizonyos környezeti feltételekre reagál, másokra nem, egy nem emberi organizmusnak jóval kisebb az esélye arra, hogy az általa „reagálásra érdemesnek tartott” feltételeket megváltoztassa, mint az embernek, hogy ezt tegye a saját maga által alkotott szimbolikus környezet feltételeivel. Az ember környezetének fenti meghatározásával tehát a humánökológia még akkor sem igen számíthatna a biológiai értelemben vett ökológia további segítségére, ha meg tudná határozni a szimbolikus társadalmi-kulturális környezet tényezőit.

A kulturális antropológia azon ága azonban, amelyet a kultúra kutatásában ökológiai szempontok vezérelnek, nem a szimbolikus környezetfogalmat használja. Noha mind a tudományág elnevezésében, mind a kutatás tárgyát illetően van bizonyos zavar, fölfedezhető azonban olyan „közmegegyezés” is, hogy ez az ág a kultúrának elsősorban nem a társadalmi-kulturális, hanem a természeti környezettel való kapcsolatát vizsgálja, tehát elsősorban azt, hogy egy adott

²⁰ LÁNYI 1995. 74–75.

²¹ BERTALANFFY 1991. 95. BERTALANFFY egyébként itt egy saját korábbi munkáját idézi.

²² LÁNYI 1995. 75.

²³ LÁNYI 1995. 76.

²⁴ BERTALANFFY 1991. 30.

²⁵ LÁNYI 1995. 76. BERTALANFFY ezt így explicit formában nem állítja.

kultúra vagy kulturális jelenség létrejöttében és jellemzőit illetően a természeti környezetnek milyen szerepe van.²⁶ Miután azonban ez a tudományág elsősorban az angolszász országokban és azok hatáskörzetében fejlődött, az ecologia inkább megengedő meghatározását vette alapul, a szigorú értelemben vett ökológiától abban is eltér, és a szünbiológia felé közelít, hogy nem tudja, és gyakran nem is akarja elkerülni a ható és a hatás alatt álló tényezők viszonyának megfordítását, tehát azt is kutatja, hogy a kultúra a természeti környezetet mennyiben és hogyan alakította át.²⁷

„MINEK NEVEZZELEK?”

Az ökológiai megközelítésű antropológiai kutatás mint tudományág elnevezését illetően azonban már nem beszélhetünk közmegegyezésről. Számos elnevezés forog közkézen, attól függően, hogy melyik szerző milyen szempontok alapján közeledik tárgyához. Miután azonban kutatásainkhoz a biológiai ökológia apparátusát igyekszünk segítségül hívni, s annak környezet-meghatározását is vesszük alapul, célszerűnek látszik, hogy a tudományág elnevezését illetően is az ökológia logikáját kövessük. Az ökológia részterületeinek elnevezése egyrészt a biológia hagyományos felosztásán (növény, állat, ember) alapszik, másrészt azon, hogy a vizsgált objektum az élet milyen szerveződési szintjét képviseli. Az első szempontot figyelembe véve így a növény- és állat-ökológia mellett beszélhetnénk humánökológiáról is, ez azonban nem szerencsés, mert az elnevezés már többszörösen is foglalt, és erős érvek szólnak amellett, hogy azokra jobban ráillik. Humánökológiának nevezi magát az a tudomány, amely a szimbolikus környezet elsődlegességét vallja,²⁸ s miután az ember differencia specificája a szimbolikus aktivitás,²⁹ számára nem is nagyon létezik más elnevezés. A természet-, társadalom- és embertudományok integrációját célul tűző transzdiszciplína egyik meghatározása szintén a humánökológia nevét viseli.³⁰ A második szempont alapján beszélhetünk populációökológiáról, társulásökológiáról stb., ezeken a hosszú kifejezéseken belül azonban nehézkes lenne jelölni még azt is, hogy ezek kultúrát hordozó emberi populációkra érvényesek. Mint a csak az emberi populációkban létező szerveződési szint, a társadalom is felmerülhet analógiaként (társadalomökológia), ezzel azonban nemcsak az a probléma, hogy magának a társadalomnak a meghatározása is meglehetősen kérdéses, hanem az is, hogy a különböző társadalmak önmagukban is különböző szerveződési szinteket képviselnek.

²⁶ ELLEN 1979. 1.

²⁷ BORSOS 1994a. 98.

²⁸ LÁNYI 1995. 76.

²⁹ BERTALANFFY 1991.

³⁰ NÁNÁSI 1992. 69.

Ezek a párhuzamok, úgy tűnik, nem vezetnek eredményre. Miután azonban a természettudományok sem követik mindig a formális logikát, akadnak az ökológiának olyan ágai is, amelyek elnevezése a fenti két szempontrendszerbe nem illik bele, s analógiaként felhasználható. A viselkedésökológia nevében például, noha meghatározása szerint az egyed feletti szerveződési szint problémáival foglalkozik, mégis csupán az állati élet egyik aspektusa szerepel.³¹ Ha azonban a kultúra számtalan (és nem teljesen kielégítő) meghatározása közül elfogadjuk LINTONÉ-t (kultúra = ismeretek, attitűdök és magatartásminták összessége), és nem vesszük figyelembe a kultúrának KEESING, GOODENOUGH és GEERTZ nevéhez kötődő fogalomalkotó felfogását (kultúra = szellemi jelenségek, a viselkedés nem tartozik bele),³² valamint arra is tekintettel vagyunk, hogy az antropológiai kutatás sajátos módszertanával elsősorban a tanult magatartásformákat tudja vizsgálni, akkor a viselkedésökológia párhuzamaként tudományágunk nevéről a kulturális ökológia kínálkozik. Ez a név azonban már foglalt, az ökológiai megközelítésű antropológiai kutatás egyik legnagyobb hatású művelője, Julian STEWARD alkalmazta s ráadásul nem is tudományág értelmében, hanem „rávezető eszközként” (heuristic device), amivel azt kívánta magyarázni, hogy egyes kulturális jelenségek a környezet hatására hogyan jöttek létre.³³ STEWARD meghatározása ellenére a fenti csábító analógia miatt a kulturális ökológia kifejezés e tudományág elnevezéseként is terjedni kezdett (olyannyira, hogy tankönyvcímekben is megjelent³⁴), mindez azonban a fogalmi zűrzavar csökkentéséhez nemigen járult hozzá.

Tovább növeli a zűrzavart, hogy a globális környezeti problémák tudatosodása, az információk tömkelege, a környezet védelmének mind a civil társadalom, mind a politika szintjén megjelenő kérdései miatt a környezettel foglalkozó tudomány, az ökológia neve kiszabadult a természettudományi tankönyvekből és az egyetemekről; s egyfelől zsurnaliszta közhellyé, másfelől (és ez a nagyobb baj) a társadalomtudományokban is mindent helyettesítő varázsszóvá, illetve mindent összefogó gyűjtőnévvé vált. Nem csoda, hogy amikor a természettudós ilyen mondatokat olvas: „Az ökológiai vizsgálódás tárgya végső soron az ember viszonya a természethez...”,³⁵ így jajdul fel: „vajon tudják ezek a bölcsészek, hogy *miről* beszélnek?”³⁶ Úgy tűnik, az ökológia szó kétes diadalútja megállíthatatlan. A szakrális térszemlélettel foglalkozó könyv ugyanúgy az ökológia elnevezést viseli címében, mint a gereblyetípusok földrajzi elterje-

³¹ CSÁNYI 1994. 23. Lásd még KREBS–DAVIES 1988.

³² HOLLÓS 1993. 65–66.

³³ STEWARD 1955. 36.

³⁴ BARGATZKY 1986.

³⁵ SÁNDOR 1987. 79.

³⁶ JUHÁSZ-NAGY 1987. 189. A bölcsészek védelmében el kell mondanunk, hogy a humánökológia mint transzdiszciplína fentebb idézett meghatározása a Természettudományi Kar humánökológiai képzésének egyik segédanyagában került papírra (NÁNÁSI 1992. 69).

dését vizsgáló tanulmány.³⁷ Mindez persze nem előzmény nélkül való, a korábbi külföldi szakirodalomban is akadtak, akik „habitusként” írták le a lakónegyedet és „ökológiai típusként” a halászt és a kézművest.³⁸

Látható, a különböző jelzős szerkezetekkel ellátott ökológia név nem igazán alkalmas célunknak. A megoldást talán az hozza meg, ha visszatérünk a kezdetekhez, vagyis ahhoz a tényhez, hogy az antropológia tudományán belül keressük annak az ágnak az elnevezését, amely a kultúrát és természeti környezetét kölcsönhatásukban, tehát ökológiai megközelítéssel vizsgálja. Így ezt a tudományágat ökológiai megközelítésű antropológiának, röviden ökológiai antropológiának nevezhetjük. Ez a kifejezés a mai antropológiában bevett,³⁹ de korántsem általános. Van például olyan iskola, amely a környezetvédelemmel, környezettervezéssel való kapcsolatát hangsúlyozandó (de talán azért is, hogy az ökológia tudományos körökben talán már rossz csengésű nevét elkerülje?) önmagát környezeti antropológiának nevezi.⁴⁰

³⁷ BARTHA (1992) a vallásökológia elnevezést HULTKRANTZ nyomán használja, aki szerint ez a tudományág a vallás környezeti integrációját kutatja, olyan vallásokét, amelyek kulturális közege a természeti tényezőktől függ. Ezt, mint ökológiai szempontú antropológiai kutatást, még el is fogadhatnánk (az elnevezést kivéve, hiszen, mint korábban láttuk, csak az élet különböző szerveződési szintjeit képviselő objektumnak „lehet ökológiája”, az azt jellemző egyik tevékenységnek nem, mint ahogy nem lehet szó például „evésökológiáról”). A probléma azonban abban rejlik, hogy ezt a meghatározást BARTHA minden további nélkül átviszi a népi vallásosság fogalmára és SARMELA nyomán a társadalmi-kulturális környezet vizsgálatára is, anélkül azonban, hogy bármelyiket az ökológia fogalmaival meghatározná (BARTHA 1992. 15–17). Csak divatszóként szerepel a könyvben a szakrális ökoszisztéma és a kulturális ökoszisztéma is, amit nemcsak az bizonyít, hogy ezeket sem határozza meg, hanem az is, hogy a könyv alcímén és a fejezetcímeken (pl. 32. o.) kívül a szövegben a bevett szakrális tér, kulturális rendszer kifejezéseket használja. Az ökológia fogalmának teljesen inadekvát használatára példa GUNDA Béla (1992) cikke, amelyben a szerző nem egy élő szervezet s nem is annak valamilyen tevékenysége környezeti kapcsolatát említi meg, hanem egy ember alkotta tárgy, a gereblye „kulturális ökológiájáról” ír. Ez valójában egy széles körű földrajzi összehasonlító vizsgálat, de az ökológiához mindössze annyi köze van, hogy STOCKLUND nyomán a természeti környezet eltérő voltával (lombhullató, illetve tűlevelű erdők) magyarázza a különböző gereblyetípusok létrejöttét (GUNDA 1992. 146). Címét tekintve pontosabb, de témáját figyelembe véve ugyanúgy elfogadhatatlan GUNDA Béla egy másik cikke „A szolgáltatást nyújtó nomádok kulturális ökológiájáról” (1981). Teljesen egyetérthetünk SÁRKÁNY Mihállyal, aki szerint „a drótos szlovákok, üvegesek, olejkárok és más kereskedők, piócaárusok, medvetáncoltatók, olasz foghúzókatokban gazdag bemutatásában nehéz felismerni az ökológiai elemet”, tehát „Gunda Béla a kulturális ökológia fogalmának olyan alkalmazását kezdeményezte, amelyben aligha követhető” (SÁRKÁNY 1997. 430–431).

³⁸ ELLEN 1982. 91 idézi elrettentő példaként MACKENZIE, illetve BEWS munkáit az 1920–30-as évekből.

³⁹ Lásd pl. HARDESTY 1977.

⁴⁰ A Canterbury Egyetem MA és posztgraduális kurzusai.

Az első fejezet végén fölvetett kérdés továbbra is megválaszolásra vár. Össze lehet-e egyeztetni az ökológia és az antropológia megközelítését és terminusait, ami – RAPPAPORT szerint – az ökológiai antropológia legfontosabb feladata?⁴¹ Másképpen megközelítve: beilleszthető-e az ökológiai antropológia az ökológia vizsgálati körébe, és használható-e annak módszertana? A probléma abban rejlik, hogy ha el is fogadjuk az ökológiai antropológia tárgyának a természeti környezet és a sajátos kultúrát hordozó emberi csoport alkotta koegzisztenciális struktúráját és az abban zajló folyamatokat, csak a struktúra egyik felét, a természeti környezet hatótényezőit (víz, hő, fény stb.) tudja az ökológiai antropológia az ökológia és a többi természettudomány segítségével megközelíteni, az objektumot, a sajátos kultúrát hordozó emberi közösséget azonban csak akkor, ha valamilyen módon egyeztetni tudja az ökológiában használatos kategóriákkal (populáció, társulás).

POPULÁCIÓ VAGY KULTÚRA

Az élőlények környezeti kapcsolatai különböző szinteken vizsgálhatók. Eszerint az ökológiának hagyományosan két területe van. Az autökológia az egyedi szinten (egész pontosan a „faji minősítésű populációt reprezentáló átlagegyed” szintjén) jelentkező környezet–tolerancia viszonyokkal foglalkozik, amely szintbe (mivel ezekre alapozódik) beletartoznak az egyed alatti szerveződési szintek (szerv, szövet, sejt stb.) is. A szünökológia az élőlények különböző szinteken szervezett csoportjai (populációk, biocönózisok, bioszféra) és környezetük kapcsolatának alakulását vizsgálja.⁴² Ilyen értelemben, mivel a kultúra vizsgálata emberi közösségekben történik, az ökológiai antropológia a szünökológiához kapcsolódik.⁴³ Mivel az élőlények különböző szinteken szer-

⁴¹ RAPPAPORT 1990. 41.

⁴² LÁNG 1991b. 271. A különböző országok és tudományterületek kutatási szempontjait egységesíteni kívánó tendenciák dolgát nem teszi könnyebbé, hogy e logikus felosztással szemben az angolszász világban nehezebben megfogható elkülönítéssel (is) élnek. HARDESTY erőteljesen az ökológiára alapozott munkájában használt meghatározásai szerint a synecology a szervezetek közötti „széles körű kapcsolatokkal” (broad interrelationships) foglalkozik, míg az autecology olyan kölcsönös egymásra hatásokkal, melyek meghatározott populációk mennyiségét, eloszlását és összetételét magyarázzák (interactions that explain the abundance, distribution, and composition of specific populations) (HARDESTY 1977. 123).

⁴³ Nemcsak laza (lásd előző jegyzet), hanem pontos meghatározások esetén is fölmerülhet egyeztetési probléma: ELLEN – ANDERSON nyomán – ugyanis a faj (populáció) szintjén jelentkező környezet–tolerancia viszonyokat is az autökológiához sorolja és csak a magasabb szinteken (nála: ökoszisztéma) jelentkezőket a szünökológiához. Így a fentebb leírtakkal szemben ő az ökológiai antropológiát az autökológiához kapcsolja, írván: ha az autökológiát szünökológiára cseréljük, az logikusan az antropológia végét jelentené, mert központi kutatási tárgya többé nem az ember lenne (ELLEN 1982. 93).

vezett csoportjai közül a bioszféra az egész élővilágot, így a teljes emberiséget is magában foglalja, az antropológia vizsgálati tárgyának, a koegzisztenciális struktúrának egyik alkotórésze, a sajátos kultúrát hordozó emberi közösség számára a szünökológiában analógiaként a populáció és a társulás (cönózis) adódik. E kettő azonban két különböző szint, a populáció azonos faj együtt élő egyedeire, a társulás viszont több faj együtt élő populációira vonatkozik. A populációt az egyedek valamilyen közös minősége határozza meg. Ez a közös minőség az ökológiában leggyakrabban a szaporodási közösséget jelenti (genetikai populáció).⁴⁴ A populáció ilyen értelemben nem mindig feleltethető meg a sajátos kultúrát hordozó embercsoportnak, hiszen a sajátos kultúra nem jelent feltétlenül endogámiát is. A populáció tágabb értelmezése szerint azonban a populáció közös minősége bármilyen, a vizsgálat érdekében kijelölt tulajdonság lehet, tehát az azonos kultúrát hordozó embercsoportot is lehet populációnak tekinteni.

Ezen a ponton érdemes fölvetni egy etológiai analógiát, a látszatifajképződést. Az etológia feltárta, hogy fejlett társas viselkedésű állatoknál, mint pl. a nyári ludak vagy a patkányok, vannak olyan egyedileg szerzett tapasztalatokból kialakult magatartásformák, amelyek tanítás–tanulás révén adódnak tovább a fiatalabb generációnak (pl. egy repülési útvonal, a patkányméreg felismerése stb.). Az átadás folyamatának lényege, hogy e tanult magatartás az állandó ismétléssel szokássá válik, amely ugyanúgy részévé lesz a populáció viselkedésmintázatának, mint az öröklöttek. Ezáltal azonban az ezt a szokást ismerő és használó populáció viselkedésében eltér a faj többi populációjától, vagyis látszatifajt alkot.⁴⁵ LORENZ szerint a különböző állandóan ismételt és így szokássá vált magatartásmódok vezethettek a különböző emberi populációk eltérő kultúráinak kialakulásához is,⁴⁶ a látszatifaj és a kulturális populáció tehát egymás analógiáinak tűnnek.

Az etológia azonban számos oldalról azt is kimutatja, hogy a biológiai populáció (valamint az ennek részét képező vagy ezzel megegyező látszatifaj) és a kulturális populáció között alapvető különbségek vannak. Az állati elme például nem képes a csoportot mint tagjaitól független entitást elképzelni, az emberi – absztrakciós képessége miatt – azonban igen. Az állat nem képes az imitációra, azaz a megfigyelt magatartásformák serkentés nélküli utánzására, az ember azonban igen. A kulturális populáció az állatokra jellemző biológiai populációnál egyfelől nyitottabb, hisz nem feltétlenül endogám, másfelől zártabb, mert a csoporttagok aktivitása elsősorban a csoportra irányul, vagyis a csoport elsősorban önmagát konstruálja, míg a biológiai populációt a környezet hatótenyezői. Így a környezet a biológiai populáció létszámát is szabályozza, míg a

⁴⁴ KL II. 180.

⁴⁵ LORENZ 1995. 64–65, 74.

⁴⁶ LORENZ 1995. 76.

kulturális populáció esetében ez a feladat a kultúrára marad.⁴⁷ A modern ember megapopulációjának szintjén pedig már a biológiai populáció bármilyen értelmezése (közös minőség híján) használhatatlan.⁴⁸

További problémát jelent az ökológiai módszerek és eredmények antropológiai alkalmazása során az, hogy hiába megengedő a meghatározása, az ökológiában populáción általában a genetikai populációt értik. Az ökológiai analógia alkalmazása rögtön csorbát szenved, hiszen egy fajon belül – ha a párosodási lehetőség fönnáll – szükségszerűen csupán egyetlen genetikai populáció létezhet, és az egy fajhoz tartozó különböző genetikai populációk egyesülése zökkenőmentesen megy végbe, s továbbra is ugyanazon faj egy populációját alkotják. Ezzel szemben számtalan kulturális populáció ad absurdum alkothat egyetlen genetikai populációt is, ám a kulturális populációk egyesülésének az azokat jellemző jegyek megváltozásával kell járnia. A genetikai populáció tehát egyrészt magasabb, másrészt eltérő szintet is jelent, mint a kulturális, vagyis a két minőség, a faj és a kultúra nem alkalmazható analóg módon. Az ökológiai antropológiának tehát meg kell találnia azokat a sajátos módszereket, amelyekkel a kulturális populáció–természeti környezet koegzisztenciális struktúráját le tudja írni, és le kell mondania az ökológiai kategóriák közvetlen alkalmazhatóságáról.

Ha ugyanis nem mond le, akkor könnyen társadalom- és természettudományi oldalról is fejére olvashatják következetlenségét. HARDESTY például a populációval a szegmentáris társadalmak helyi csoportjait felelteti meg, amelyeknek jól azonosítható csoportkultúrájuk van, de nincsenek nagyobb csoportba integrálva. Amint ilyesmi megjelenik (amit ő „kulturális fajnak” [cultural species] nevez), a populációk fokról fokra elvesztik ökológiai autonómiájukat. BARGATZKY ennek nemcsak azt veti ellene, hogy a „kulturális faj” felesleges szó, éppen olyan jó lenne a „társadalom”, „állam” stb. használata, hanem azt is, hogy a kutatási egység problémáját nem oldja meg, mert egy bármilyen alacsony kulturális szinten álló populáció is fikció, nem független más populációktól, nincs „ökológiai autonómiája”, hanem természeti környezetével és más embercsoportokkal komplex kapcsolathálót alkot.⁴⁹

Az ökológiai antropológia azt az utat is követheti, hogy az ökológiához hasonlóan genetikai populációkkal foglalkozik, hiszen RAPPAPORT szerint az embernek és állatnak közös vonása, hogy populációkban élnek. Ha ezt tekintjük vizsgálati alapegységnek, akkor annak az az előnye, hogy egy eklektikus kapcsolattrendszer (kultúra–ökoszisztéma) helyett egy szintetikus (populáció–ökoszisztéma) kutathatunk. Ezen a szemléleten belül viszont a kultúra csupán

⁴⁷ CSÁNYI 1997. 10–12.

⁴⁸ CSÁNYI 1997. 13.

⁴⁹ BARGATZKY 1986. 161–163. Idézi HARDESTY, D.: The Niche Concept: Suggestions for its Use In Studies of Human Ecology. Human Ecology 1975. 3. 71–85 tanulmányát.

mint sajátos tulajdonság, a humán populációk leghatásosabb alkalmazkodási stratégiája jelenik meg. RAPPAPORT is látja azonban, hogy a kultúra már öntörvényei szerint fejlődik, nem magyarázható minden oldala ökológiai terminusokkal, csupán egyes részei érthetők meg (azok viszont igen!) ökológiai megközelítéssel.⁵⁰ Ezzel azonban maga szűkíti le kutatási területét a természeti környezettel még legszorosabb kapcsolatban álló népcsoportokra, hiszen rendszerként környezetükkel együtt csak azok vizsgálhatók. Tehát a populáció ökológiai (vagyis jelen esetben genetikai) értelmezése hiába vált azért népszerűvé, mert így igyekeztek a kultúrát és természeti környezetét egységként értelmezni, a legtöbb humán populáció esetében ez nem sikerült, mert azok ökológiai és társadalmi rendszereknek egyaránt részei. A klasszikus ökológiai értelmezés leginkább olyan kisméretű, a természeti környezetet csak alig megváltoztatni képes humán populációk esetében sikeres, amelyek tulajdonságai a leginkább hasonlítanak az ökológia által vizsgált nem emberi populációkéira.⁵¹

E gondolatmenet végén két problémát is megfogalmazhatunk. Az egyik az, hogy mivel a kulturális populáció határa nem esik szükségképpen egybe a genetikai populációéval, vagy az egyiket, vagy a másikat kell megtennünk a vizsgálat tárgyának, a kettőt összeegyeztetni nem lehet.⁵² Ha kulturális populációt vizsgálunk, le kell mondanunk az ökológia kategóriáinak közvetlen alkalmazhatóságáról, ha ezzel szemben genetikai populációt vizsgálunk, használhatjuk az ökológia kategóriáit, de kutatásunkat le kell szűkítenünk a természeti környezettel még szoros kapcsolatban álló népcsoportokra.

Mindezt figyelembe véve az ökológiában használatos következő szerveződési szint, a társulás is kétféle módon használható fel az ökológiai antropológiában. Ha genetikai populációt (tehát szükségképpen csak kisebb, környezetiileg meghatározott népcsoportot) vizsgálunk, a társulás az adott populációval együtt élő valamennyi (esetleg egyes, a vizsgálat érdekében kitüntetett) más fajhoz tartozó populációk összességét, valamint ezek meghatározott kapcsolatrendszerét jelenti.⁵³ Erre alkalmazhatók a biocönotikai alaptörvények, valamint értelmezhetők itt mindazon tulajdonságok és jelenségek, melyek populációszinten nem (fajösszetétel, fajgazdagság, diverzitás, térszerkezet stb.). Ha azonban kulturális populációt vizsgálunk, akkor a társulás nem különböző fajokhoz,

⁵⁰ RAPPAPORT 1990. 55–57.

⁵¹ ELLEN 1982. 91–92. Az ökológia kategóriáinak átvételét az sem könnyíti meg, hogy az ökológiai antropológiában elterjedt a biológiai szempontból nehezen értelmezhető ökológiai populáció kifejezés is, amit az adott helyi humán populációnak az ökoszisztémában elfoglalt niche-e segítségével határoznak meg. A tényleges ökológiai populáción azonban „gyakran helyi csoportok több ökoszisztémára kiterjedő roppant hálóját” értik, „amelyet politikai, rokonsági és gazdasági kapcsolatok integrálnak” (ELLEN 1982. 77). A niche koncepciót alapul véve (lásd később) ez az ökológiában egyszerűen a (genetikai) populáció.

⁵² BARGATZKY 1986. 160; VAYDA–RAPPAPORT 1968. 497.

⁵³ KL I. 122.

hanem különböző kultúrákhoz tartozó populációk meghatározott kapcsolatrendszerrel jellemzett együttesét jelenti. Külön vizsgálat tárgyát kell azonban képeznie annak, hogy az ökológia fenti kategóriái e kapcsolatrendszer leírására mennyiben alkalmasak.

További kérdés, hogy e „kultúrcönózis” ugyanakkor tekinthető-e egy adott biocönózis részének, vagyis e „kultúrcönózis” és más populációk együttese tekinthető-e egyetlen és ugyanazon rendszernek? Itt azonban újra fölmerül a probléma, hogy két különböző szintet kell összevetnünk, hiszen a cönózis magasabb szint, mint a populáció. Csak egy esetben tudunk továbblépni, ha szerencsés módon a „kultúrcönózis” egyben genetikai populáció is. RAPPAPORT erre az esetre javasolja bevezetni a területi populáció kifejezést, de meghatározásával már ki is lép ebből a körből, mert szerinte a területi populációk a (nála „helyi”) kulturális populációk közötti valamennyi anyagi, de nem trofikus (azaz nem termelési–fogyasztási) kapcsolatot magukban foglalják.⁵⁴ Az ökológiai módszertan alkalmazását azonban csak az könnyítené meg, ha ez csupán az állandó házasodási kapcsolatot jelentené (azaz a „géncserét”), a legtöbb nem trofikus anyagi kapcsolatot (ajándék, csere, hadizákmány stb.) az ökológia nem értelmezi, s ráadásul a különböző kulturális populációk között nem feltétlenül állandó elem a házasodás.

Látható tehát, hiába engedi meg az ökológia, hogy bevezessük a kulturális populáció fogalmát, amit nyerünk a révén, azt többszörösen elvesztjük a vámon, mert nem elég, hogy ebben az esetben nem alkalmazhatjuk közvetlenül az ökológia kategóriáit, de ha továbbra is megpróbáljuk a természeti környezettel alkotott rendszerben vizsgálni, az egyre magasabb szerveződési szinteken már két különböző szintből származó egységekkel kell dolgoznunk, amelyek az adott szinten belül természetesen nem vethetők össze.

ÖKOSZISZTÉMA VAGY KULTURÁLIS RENDSZER

Egyes kulturális jelenségek ugyan vizsgálhatók önmagukban, de a kultúra többi részétől való elkülönítésük csupán a részletek jobb megismerését szolgáló kutatási eszköz. A kulturális jelenségek értelmezéséhez a kultúra egészébe való illeszkedésük, a többi jelenséggel való kapcsolatuk elemzése elengedhetetlen. A végső cél minden kulturális antropológiai kutatásban az adott kulturális rendszer (annak valamennyi jelenségének és belső kapcsolatának) megismerése. A kultúrának, illetve a kultúra tudományának autonómiáját valló társadalomtudományban sem ismeretlen tehát a rendszerszemléletű kutatás, az ökológiai antropológia ettől annyiban tér el, hogy a kulturális populációt vagy az

⁵⁴ RAPPAPORT 1967. 226.

adott kultúrát hordozó genetikai populációt természeti környezetével együtt értelmezi egységként. Ehhez segítségül hívja az ökológia eszköztárából az ökoszisztéma kategóriáját. Az ökoszisztéma ugyanis nem más, mint egy biocönózis és környezeti kényszerfeltételeinek rendszerként való értelmezése, még pontosabban, egy biocönózis–környezet együttest akkor tekintünk ökoszisztémának, ha a ható környezet és a hatást elszenvedő belvilág közötti kapcsolatokból kiemelünk egy dinamikus aspektust, és e hármat együtt olyan rendszerként értelmezzük, amely önszabályozó működést valósít meg.⁵⁵ Mindennek lényeges komponense a biotóp vagy élettér, ahol, illetve az az időtartam, ami alatt ez a működés megvalósul. A dinamikus aspektus az ökológiai vizsgálatokban az anyag- és energiaforgalmat jelenti. Mindezek alapján a természettudomány az ökoszisztémát a földi bioszférára jellemző, energiaátalakítást, illetve -áramoltatást, valamint anyagforgalmat megvalósító, élő és élettelen komponensekből álló, viszonylag állandó tér–idő rendszerként határozza meg. Mivel komponensei belső vagy külső hatásra megváltozhatnak, nyílt rendszernek tekinthető. A környezettel fennálló anyag- és energiaforgalom miatt termodinamikai szempontból is nyílt.⁵⁶

A dinamikus szempont a legtöbb ökológiai antropológiai kutatásban szintén az anyag- és energiaforgalom,⁵⁷ de az ökoszisztéma általános, megengedő meghatározását alapul véve láthatjuk, ez nem kötelező, ehelyett bármely változó rész megfelel (pl. a területhasznosítás változása, az áruk és szolgáltatások forgalma stb.). Mindenesetre, ha az antropológiai kutatás is az anyag- és energiaforgalmat tekinti dinamikus tényezőnek, akkor az ökológiához számtalan esetben kapcsolódhat, hiszen ökológiai értelemben az ember is csupán konzumens, egy tápláléklánc végső tagja, és mint ilyen az ökológiai vizsgálat része. Az ökoszisztéma holisztikus felfogását azonban nem mindenki fogadja el. MCCAY és VAYDA szerint, mivel a világon nincs egyetlen elkülönült ökoszisztéma sem, az ökoszisztéma analitikus és nem biológiai entitás, hiszen a biológia jelen állása szerint a természetes szelekció egyénekre hat, az ökoszisztéma legfeljebb ezek adaptációs stratégiái összességének tekinthető.⁵⁸ RAPPAPORT ezzel a felfogással vitába szállva állítja, hogy az ökoszisztéma létező rendszerként működik, legfeljebb (mivel nyílt rendszer) határainak megvonása lehet analitikus, de ez éppen így igaz bármely társadalmi formáció esetén is, arról nem is beszélve, hogy a határt elég jól kijelöli a rendszert alkotó populációk territoriális tulajdonsága.⁵⁹ Fölmerül azonban az a probléma, hogy egy jól definiált kulturális populáció sem él szükségképpen egyetlen ökoszisztéma hatá-

⁵⁵ KL II. 149.

⁵⁶ SIMON 1991. 438–439.

⁵⁷ PL. RAPPAPORT 1967. 9. Appendix; HARDESTY 1977. 47–74.

⁵⁸ VAYDA-MCCAY 1975. 299.

⁵⁹ RAPPAPORT 1990. 43.

rai között,⁶⁰ s így megint visszakerülünk a különböző szintek összehasonlíthatatlanságának kérdéséhez.

Az ökoszisztémaként értelmezett kulturális populáció–környezet rendszernek azonban még egy fontos kritériumot teljesítenie kell, azt, hogy önfenntartó legyen. Működés szempontjából ugyan az ökológia megkülönböztet önszabályozó vagy természetes és az ember által szabályozott ökoszisztémákat,⁶¹ de ez utóbbiak nem mások, mint egy nagyobb ökoszisztéma leegyszerűsített alrendszerei, melynek lényeges elemei csupán egy termelő és egy fogyasztó faj (pl. szántóföld: gabona–ember).⁶² Az emberi ökoszisztémákra is létezik azonban ökológiai analógia, hiszen az ökológia (a túlságosan bonyolult kapcsolatrendszerek leírását elkerülendő) szintén a domináns populációkra koncentrál.⁶³ Az ökológia domináns populációi azonban létükkel, míg az ember viselkedésével járul hozzá az ökoszisztéma fenntartásához.⁶⁴ Éppen ezért az ökológiai antropológiát művelő, neofunkcionalistáknak elnevezett kutatók (VAYDA, RAPPAPORT, HARRIS és mások) elsősorban az ökoszisztémát fenntartó viselkedéseket keresték, az önszabályozó, természetes rendszerként értelmezhető egységeket tanulmányozták, és igen nagy figyelmet fordítottak a kibernetikára mint az önfenntartó rendszerek tudományára.⁶⁵ A kibernetikai tapasztalatokat sem lehet azonban közvetlenül átvinni az ökológiába, mert a kibernetikai rendszerek csak az információ szempontjából nyitottak, a környezettel nem folytatnak anyagcserét, és ugyanezen oknál fogva önfenntartók ugyan, de nem „önszervezők”, vagyis nem képesek átmenni magasabb differenciáltsági állapotba, míg az élő rendszerek igen.⁶⁶ Erre a különbségre azonban a neofunkcionalisták kevésbé figyeltek, ebből következően elsősorban azokat a kulturális jelenségeket keresték, amelyek a rendszer dinamikus egyensúlyát biztosító negatív visszacsatolás szerepét játszották, és kisebb figyelmet fordítottak a rendszer fejlődését, változását elősegítő pozitív visszacsatolási folyamatokra.⁶⁷ Ilyen negatív visszacsatoló, tehát egyensúlyfenntartó szerepet tulajdonított például RAPPAPORT az új-guineai tsembaga maringok vizsgálata során a kaiko rítusnak,

⁶⁰ ELLEN 1982. 79.

⁶¹ BALOGH J. meghatározását idézi helymegjelölés nélkül SIMON 1991. 438.

⁶² SIMON 1991. 441. Az ökológiai antropológia ennek kapcsán generalizált és specializált ökoszisztémákat különböztet meg (ELLEN 1986. 86–89), melyek közül az utóbbiak az ember által fenntartottak, míg az előbbieket, noha az emberi populációk is alkotórészei, tulajdonságaikban sokkal inkább hasonlítanak a komplexebb természetes ökoszisztémákhoz. Lásd GEERTZ (1963[1969]) példáját, aki ilyenformán állítja szembe a Jáva szigeti rizstermőket az Indonézia egyéb szigetein élő égetéses-irtásos művelést folytatókkal.

⁶³ SIMON 1991. 442.

⁶⁴ RAPPAPORT 1990. 48.

⁶⁵ APPLEBAUM 1987. 204.

⁶⁶ BERTALANFFY 1991. 74–75.

⁶⁷ APPLEBAUM 1987. 204–205.

amely 12-15 évenként sorra kerülve mindig visszaállította az emberi és disznó-populációk (ez utóbbiak a rítus során levágott háziállatok), valamint a kertek és az erdő közötti, kibillenőben lévő egyensúlyt.⁶⁸ A korai ökológiai antropológiai vizsgálatok azonban az egyensúlyt fenntartó kulturális jelenségeket mint nem tudatos tényezőket vették figyelembe, s ezt a szemléletet számos kritika érte.⁶⁹ Újabban már egyre jobban figyelnek az egyéni elhatározások, cselekvések, az önérdék szerepére, valamint mindennek a konvenciókhoz, a kulturális gyakorlathoz való viszonyára, de úgy, hogy ne vesszen el az ökológiai antropológia alapvető problematikája, vagyis a természeti törvények által meghatározott rendszer és a benne lezajlott cselekedetek együttesének vizsgálata.⁷⁰

RAPPAPORT szerint nemcsak azért használható az ökológiai antropológiában az ökoszisztéma-konceptiója, mert a természeti környezetet és az embert egy rendszer részeként vizsgálja, hanem azért is, mert jóllehet tökéletes modellt még a természeti ökoszisztémákról sem sikerült alkotni, de ugyanígy nincs modellje a társadalmi csoportnak, kultúrának stb. sem, tehát az ökoszisztéma koncepció felér bármely más kultúramagyarázó koncepcióval.⁷¹ További előnye más, kulturális modellekkel (pl. a kulturális areákkal) szemben, hogy azok statikus karakterét meghaladja, s a modellben megjelenik a térbeliség és az időtényező is.⁷²

NICHE VAGY EGYÜTT ÉLŐ KULTÚRÁK HELYI CSOPORTJAI

A niche vagy ökológiai fülke volt az első olyan ökológiai terminus, mely az ökológiai antropológiai vizsgálatokban megjelent. BARTH pakisztáni kutatása során vezette be, mert a Swat-völgy mozaikszerűen együtt élő kultúrái leírására a kulturális area koncepcióját elégtelennek találta. E völgyben három etnikai csoport él, melyek BARTH szerint a kulturális alkalmazkodás folyamata során különböző, de egymásra épülő (úgymond szimbiotikus) politikai és gazdasági rendszert alakítottak ki. Az együtt élő népek mindegyike egy saját niche-ben él,

⁶⁸ RAPPAPORT 1967. 3–4. Lásd erről magyarul részletesen BORSOS 1994b. 80–84.

⁶⁹ Pl. BENNETT 1975. 286–287. BENNETT azt is hangsúlyozza, hogy az ökoszisztéma koncepcióját lehet ténylegesen, de lehet csak analógiaként használni, mint ahogy egyes ökológiai terminusokat, pl. az egyensúlyt és az azt fenntartó működési módokat is. Számos társadalomkutatónál azonban BENNETT szerint a tényleges és az analógiás használat nem különül el világosan (BENNETT 1975. 273., 277). Lásd ezzel kapcsolatban még BORSOS 1994a. 101–102.

⁷⁰ RAPPAPORT 1990. 61–67.

⁷¹ RAPPAPORT 1990. 51.

⁷² ELLEN 1982. 78.

amelyet az egymással való versengés következtében foglalt el:⁷³ a legerősebb patának mezőgazdasági művelést folytatnak a termékeny völgyfenéken, a gyengébb kohisztániak kevesebb és rosszabb földet művelnek, s ezenkívül transz-humansz állattenyésztők, míg a leggyengébb gudzsárok a marginális földművelés mellett elsősorban mozgékony állattartók.⁷⁴

Érdemes megjegyezni, hogy ez volt az ökológiai antropológia egyetlen olyan kérdése, mely a magyar néprajztudományt is megérintette. HOFER Tamás vetette föl BARTH (1969) nyomán, hogy a niche alkalmas lehet olyan etnikai csoport leírására, mely egy sajátos természeti környezetben él, és az ott található természeti erőforrások hasznosítása a tágabb gazdasági, társadalmi rendszerben sajátos szerepet is jelent számára. Ez a különböző etnikumok között mindenképpen erősíti a csoport egyéni kulturális arcát, de a környezeti elkülönülés azonos etnikumhoz tartozó csoportok esetében is vezethet kulturális különbségekhez. Ez utóbbi esetre HOFER a gyimesi csángók példáját hozza, akiknek kultúrája – az utóbbi 200 évben más természeti környezetben élve – sokkal jobban különbözik a székelyekétől, mint az ugyancsak a madéfalvi veszedelem idején Bukovinába menekült székelyek kultúrája az otthon maradtakétól.⁷⁵

E szóhasználat kritikusai szerint a problémát jelen esetben elsősorban az jelenti, hogy BARTH (1956) a niche-t olyan terminusként használja, amely egyfelől meghatározott önellátási módot takar (mezőgazdaság, pásztorkodás), másfelől pedig földrajzi területet.⁷⁶ A niche-nek az ökológiában azonban nincs topográfiai vetülete, tehát nem lehet valós területként értelmezni, amelyen belül egy adott faj egyedei előfordulnak. Az a biotóp. A niche definíciószerűen olyan n dimenziós virtuális tér, ahol a dimenziókat az egyes környezeti tényezők jelentik, és az egyes dimenziók nagysága attól függ, hogy az adott környezeti tényező milyen intervallumban képes a vizsgált populáció tartósan fennmaradni.⁷⁷ BARTH szóhasználatának követői is inkább biotóp értelmében használták a niche elnevezést.⁷⁸ További kritikaként megfogalmazható, hogy egy faj niche-ének kialakulása genetikai szelekció eredménye, az önellátási mód kialakulása azonban kulturális szelekció hatása.⁷⁹ A különböző önellátási módok

⁷³ BARTH 1956 (1969). 374–375.

⁷⁴ BARTH 1956 (1969). 363.

⁷⁵ HOFER 1980. 115–116. Bár nem magyar szerző, de magyarországi anyagra is vonatkoztatva használja a niche terminust Michael STEWART is, aki szerint a romák az európai gazdaságban a be nem töltött niche-eket foglalják el (STEWART 1993. 20).

⁷⁶ ELLEN 1982. 82.

⁷⁷ KL II. 116.

⁷⁸ ELLEN 1982. 83.

⁷⁹ BENNETT 1975. 273–274.

együttesére használt szimbiózis kifejezés sem szerencsés, mivel az állatvilágban a szimbiózis is fajok közti és nem fajon belüli kapcsolat.⁸⁰

Ezek az ellenvetések azonban újra azt a problémát feszegetik, hogy a genetikai szelekcióra alapozó biológiai szóhasználat mennyire vihető át az ökológiai antropológiába. Ha ugyanis ezeket analógiaként vagy kulturális populációkkal kapcsolatban értelmezzük, akkor a niche nem tűnik annyira szerencsétlen kifejezésnek. Mielőtt azonban ezt megvizsgálánk, pontosítanunk kell a niche meghatározását. Az ökológia ugyanis megkülönböztet fundamentális niche-t, azaz a környezeti tényezők azon intervallumát, amelyet az adott populáció maximálisan kitölteni képes, és realizált niche-t, amelyet a populáció a valóságban elfoglal. Ez utóbbi (a hasonló környezeti feltételeket igénylő más populációk jelenléte és a közöttük való vetélkedés miatt) általában jóval kisebb a fundamentálisnál. Az egyes populációk realizált niche-ei közötti átfedések, illetve elkülönülések (szegregációk), valamint a populációk közötti, a minél nagyobb realizált niche megszerzéséért való vetélkedés az ökológiai vizsgálatok fontos részei.⁸¹

A niche fogalom használatának lehetőségét vizsgálva térjünk vissza a genetikai és kulturális populáció elkülönítésére! Ha genetikai populációkat vizsgálunk, az ember más fajokkal versenyez a fundamentális niche-ének betöltéséért, ha ellenben kulturális populációkat, akkor a verseny fajon belül, a különböző kultúrák közt folyik a saját fundamentális niche-ük betöltéséért. A niche ez utóbbi értelmezése lehetővé teszi, hogy egyes kulturális populációk, illetve sajátos kultúrával rendelkező genetikai populációk fundamentális niche-ét meghatározzuk. Ez a megközelítés alkalmas lehet egy „kultúrcönózis”-t alkotó kultúrák kulturális környezeti tényezői esetében (ha az előző két fejezetben említett összes meghatározást már elvégeztük) éppúgy, mint egy sajátos kultúrával rendelkező genetikai populáció természeti környezeti tényezőit vizsgálva. Ez utóbbi esetben a fundamentális niche-ek meghatározása lehetővé tenné az egyes sajátos kultúrák közti átfedések és szegregációk magyarázatát is, valamint azt is, hogy a tényleges térbeli előfordulási mintázatot milyen virtuális térbeli átfedések okozzák.

Talán itt kínálkozik a legkézenfekvőbb analógia a természetben létező genetikai populációk és a kulturális populációk között. A gyengébb kompetitív képességű erdei fenyőt optimális termőhelyéről a sokkal erősebb tölgy, bükk, gyertyán kiszorítja. Mivel azonban az erdei fenyő sokkal szélsőségesebb körülményeket eltűr, azaz fundamentális niche-e sokkal nagyobb, olyan termőhelyeken, ahol a lombos fák már nem képesek megélni, tömegesen elszaporodik.⁸² A kevésbé kompetitív vadász- és gyűjtőgető társadalmakat a számukra optimá-

⁸⁰ ELLEN 1982. 83.

⁸¹ FEKETE 1991. 275–280.

⁸² FEKETE 1991. 275.

lis élőhelyekről a földművelők és állattartók kiszorítják, és az előbbiek csak az utóbbiak által már el nem viselt környezetben maradhatnak meg. Visszatérve BARTH példájára: a patánok kisebb, a kohisztániak nagyobb, a gudzsárok még nagyobb fundamentális niche-sel rendelkeznek, tehát kultúrájuk ebben a sorrendben egyre kevésbé kedvező környezeti tényezők között is képes funkcionálni. Mivel a fenti sorrend egyben versenyképességi sorrend is, a kompetitív patán kultúra realizált niche-e közelíti meg leginkább a saját fundamentális niche-ét, a kevésbé kompetitív kohisztáni realizált niche-ét a saját, tágabb fundamentális niche-én belül, de a patánén jórészt kívül tölti be, míg a gudzsárok realizált niche-e mindkettőjükén kívül található. A három kultúra közt kialakult verseny során lezajlott kulturális adaptáció határozza meg, hogy közöttük milyen átfedések és szegregációk alakultak ki, tehát az is elképzelhető, hogy a patánok realizált niche-e is kisebb, mint a fundamentális niche-ük. Ennek eldöntése azonban további vizsgálat tárgya a niche-analógia felhasználásával. Mindezek alapján az is megállapítható, hogy a Swat-völgy tényleges terében (biotópjában) melyik kultúra hol helyezkedik el. A niche-analógia mindenestre ilyen alapfeltételekkel helytállónak tűnik, más kérdés, hogy BARTH nem teljesen ilyen értelemben használta. Az analógia azonban arra már nem ad választ, hogy vajon az ok-okozati sorrend nem fordított-e, vagyis hogy a kohisztániak és gudzsárok kultúrájából következik-e az, hogy kisebb kompetitív képességűek, vagy pedig azért alakult ki a kulturális adaptáció során ilyen kultúrájuk, mert ez a két etnikai csoport önmagában (létszáma, eredete stb. miatt) kisebb kompetitív képességű. Ugyancsak csábító analógia a két féltekén, egymástól térben messze eső, de hasonló niche-t elfoglaló, közeli rokon, de nem azonos fajú bükk és déli bükk esete. Ez könnyen párhuzamba állítható a hasonló trópusi esőerdei környezetben hasonlóan vadászatból élő, bár antropológiailag eltérő indián és pigmeus társadalmakkal. A niche ilyen alkalmazása azonban óhatatlanul leegyszerűsítő magyarázatokhoz is vezethet.

Az az alapvetően igaz tény, hogy a kulturális szelekció nem feleltethető meg a természetes szelekciónak, csak abban az esetben állja meg a helyét a niche-konceptió kritikájaként, ha a fenti gondolatsort nem gondoljuk végig, s a leírt, elkülönítő meghatározásokat nem végezzük el. Az ökológiai antropológia azonban ezt legtöbbször nem tette meg, s a niche fogalmát is többféle módon használja. Van, aki például úgy próbálja a populációk niche-ét meghatározni, hogy a csoportszelekciót nem választja el az egyéni szelekciótól.⁸³ HARDESTY (az ökológiai koncepciót jobban követve) egy adott populáció niche-ét azon (általa mikrokörnyezetnek nevezett) biotópok alapján próbálja meghatározni, amelyekből az önfenntartásukhoz szükséges anyagokat beszerzik, s így megkülönböztet generalizált (sok biotópon alapuló) és specializált (kevés biotópon

⁸³ LOVE munkáját (*Ecological Niche Theory in Sociocultural Anthropology: A Conceptual Framework and an Application*. *American Ethnologist* 4. 27–41) kritizálja BARGATZKY (1986. 164).

alapuló) niche-t. Abból a célból, hogy a különböző biotópok kihasználásának intenzitását is figyelembe vegye, megalkotja a niche-szélesség kifejezést is, és értékét a biotópok száma és az onnan nyert anyagok mennyiségének meghatározott képlete alapján számítja ki.⁸⁴ RAPPAPORT a niche ökológiai definícióját alapul véve az ökoszisztéma és a területi rendszer általános meghatározását kísérli meg a niche segítségével: szerinte az ökoszisztéma helyi csoportok és területük együttese, vagyis a különböző niche-eket elfoglaló populációk állandó kétoldalú kapcsolata az élelmi láncban, míg a területi rendszer helyi csoportok halmaza, vagyis azonos niche-eket elfoglaló, azonos fajhoz tartozó populációk közti állandó kétoldalú kapcsolat.⁸⁵

KÖVETKEZTETÉSEK ÉS ÖSSZEFOGLALÁS

Az emberrel és környezetével foglalkozó tudomány helyzete nem egyszerű, mert tárgyát végiggondolva többször válaszütra kerül, s a csábító ösvények közötti döntés messzemenő következményekhez vezet. Ráadásul az ösvények újra és újra elágaznak új és új következmények felé. Az első kereszteződés (mi az ember elsődleges környezete?) rögtön három utat kínál.

1. Ha a szimbolikus környezetet választjuk, akkor a humánökológia útján járunk, s az ökológia analógiáit nem használhatjuk.

2. Ha a természeti és szimbolikus környezetet egyformán fontosnak vesszük, az rendkívüli nehézségekkel jár, mert vagy

2a. analitikailag különválasztjuk a szimbolikus környezet–kultúra rendszert a természeti környezet–kultúra rendszertől, és akkor egyik irányból becsatlakozunk a humán ökológia ösvényére (1.), a másik irányból pedig a hagyományos ökológiai antropológia útjára (3.), vagy

2b. nem választjuk külön, akkor viszont el kell indulni a sajátos „kulturális ökológia” útján, vállalni kell ez új tudományág fogalmának, eszköztárának, módszertanának kidolgozását. Ez azonban messze és igen ingoványos területre vezet, mert mind a környezetet, mind az objektumot újra kell definiálnunk (pl. ki kell dolgozni a természeti-szimbolikus környezet fogalmát, az itt ható környezeti tényezőket, meg kell határozni a kulturális populációt stb.), és a „kulturális ökológia” az ökológia jól kidolgozott kategóriáit csak távoli analógiaként használhatja, valamint csak részrendszerre süllyed a kulturális populáció–természeti környezet rendszer, holott az ökológiai antropológia elmélete és módszertana kialakításának megkezdését éppen az a cél motiválta, hogy a természetet és az embert lehessen egyetlen rendszer elemeiként kezelni.⁸⁶

⁸⁴ HARDESTY 1977. 111–120.

⁸⁵ RAPPAPORT 1990. 58–60.

⁸⁶ RAPPAPORT 1979. 62–63.

3. Ha a természeti környezetet tekintjük elsődlegesnek, és az ökológia kategóriáit akarjuk alkalmazni, a hatás alatt álló objektum meghatározásánál újfent választásra érkezünk. Ha

3a. a kultúra sajátos tulajdonságai miatt megalkotjuk a kulturális populáció, kultúrcönózis, kulturális ökoszisztéma stb. fogalmait, ennek során az utolsó három fejezetben kifejtett minden nehézséget figyelembe kell venni. Az ökoszisztéma, a populáció és a niche kategóriájának alkalmazása ugyanis mind ugyanazokat a problémákat veti föl. Valamennyi kategória meghatározása elég tág ahhoz, hogy a kultúra vizsgálatában is felhasználhatók legyenek, ugyanakkor az ökológia gyakorlata jóval szorosabban értelmezi ezeket. Ha a tág meghatározásokat fogadjuk el, akkor azonban rá kell jönnünk, hogy ezeket az ökológia más kategóriáival már nem tudjuk összeegyeztetni. A másik lehetőség, hogy

3b. az ökológia által használatos populáció, ökoszisztéma, niche stb. kategóriákban gondolkodunk, az ökológia módszertanát alkalmazzuk (vagyis a kulturális ökológiából az ökológiát és nem a kultúrát hangsúlyozzuk).⁸⁷ Ezen az úton járva azonban az ökológiai antropológiának nemcsak azzal kell szembenéznie, hogy elveszti a kultúra tudományának autonómiáját (ezt ugyanis nem bánja),⁸⁸ hanem azzal is, hogy értelmezhetetlenek maradnak azok a jelenségek, amelyek egy természetes ökoszisztémában nem fordulnak elő, mert tipikusan az emberi kultúrához kötöttek (például az ökológiai egyensúly fenntartására szolgáló tudatos cselekvések), és a vizsgálható kultúrák köre óhatatlanul beszűkül néhány, a természettel még a legszorosabb kapcsolatban levő népre. Egy alapvető ellentmondást pedig továbbra sem tud átlépni: azt, hogy a segítségül hívott ökológia a biológia részét képezi, és valamennyi folyamatának alapja a biológia jelen állása szerint a lassan lezajló, egyéni szinten ható, természetes szelekción alapuló genetikai alkalmazkodás, míg a kultúra változásának alapvető folyamata az előzőhöz képest gyors és csoportszinten ható kulturális alkalmazkodás. Ennek az ellentmondásnak, ha nem is feloldásához, de csökkentéséhez hozzájárulhatna, ha a biológiában is a csoportszelekció kutatása kerülne előtérbe,⁸⁹ ennek azonban egyelőre nincs jele.

Az ökológiai antropológia egyértelműen az ember–természet rendszer prioritását vette alapul, és az ökológia módszertanát és kategóriáit alkalmazó úton (3b.) indult el. Ez az ösvény is rögzös azonban, és unos-untalan a fenti alapvető ellentmondásba ütközünk bele. Az 1960-as évek óta eltelt 30 év tudományos vitái az ökológiai antropológia használhatósága körül mind ennek jegyében fogantak, és ennek feloldásához igyekeznek hozzájárulni. Emiatt az ökológiai antropológiának az a feladata, hogy erre az ellentmondásra továbbra is figyel-

⁸⁷ VAYDA–RAPPAPORT 1968. 492.

⁸⁸ VAYDA–RAPPAPORT 1968. 497.

⁸⁹ BARGATZKY 1986. 166.

ve próbálja meg minél részletesebben kidolgozni az ember–természet rendszer jellemzőit, s éppen azért, mert ellentmondásmentes rendszert semmi módon nem tudna létrehozni, ne csak a természeti népek kutatása során, hanem valamennyi, a kultúra és a természeti környezet kapcsolatával foglalkozó kérdés esetében próbálja az egészet rendszerként értelmezni, s használja nyugodtan az ökológia módszertanát és megengedő terminusait, mert ezáltal olyan kapcsolatokra, összefüggésekre is rájöhet, amelyekre a kultúra kutatásának hagyományos eszközeivel nem tudna fényt deríteni.

IRODALOM

- APPLEBAUM, Herbert
1987 *20th Century Evolution and Ecological Anthropology. Introduction.* In: APPLEBAUM, H. (ed.): Perspectives in Cultural Anthropology. 199–207. Albany
- BARASH, David P.
1980 *Szociobiológia és viselkedés.* Budapest
- BARGATZKY, Thomas
1986 *Einführung in die Kulturökologie.* Berlin
- BARTH, Fredrik
1956 (1969) *Ecological Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan.* American Anthropologist 58. 1079–1089. Újra kiadva in: VAYDA, A. P. (ed.): Environment and Cultural Behaviour. Ecological Studies in Cultural Anthropology 1969. 362–376. Garden City
- 1969 (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference.* Bergen–Oslo–London
- BARTHA Elek
1992 *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban.* Debrecen
- BENNETT, John W.
1975 *Ecosystem Analogies in Cultural Ecology.* In: POLGAR, Steven (ed.): Population, Ecology and Social Evolution. The Hague–Paris
- BERTALANFFY, Ludwig von
1991 *...ám az emberről semmit sem tudunk* (Robots, Men and Minds). Budapest
- Biológiai lexikon*
1975–79 Főszerk.: STRAUB F. Brúnó. Budapest, I–IV.
- BORSOS Balázs
1994a Táj – ember – kultúra. Az ökológiai megközelítés társadalomtudományi alkalmazásához. Dimenziók 2(3). 95–105.
- 1994b Roy Rappaport és a kulturális ökológia. Liget 7(6). 77–85.
- CSÁNYI Vilmos
1994 *Etológia.* Budapest
- 1997 *Biológia és társadalom.* 2000 9(2). 7–14.
- DAWKINS, Richard
1986 *Az önző gén.* Budapest
- 1994 *A vak órásmester. Gondolatok a darwini evolúcióelméletről.* Budapest
- ELLEN, Roy F.
1979 *Introduction. Anthropology, Environment and Ecological Systems.* In: BURNHAM, P. C. – ELLEN, R. F. (eds): Social and Ecological Systems. London

- 1982 *Environment, Subsistence and System. The Ecology of Small-Scale Social Formations*. Cambridge etc.
- FEKETE Gábor
1991 *Az ökológiai niche*. In: HORTOBÁGYI T. – SIMON T. (szerk.): *Növényföldrajz, társulástan és ökológia*. (Első kiadás 1981) Budapest 274–280.
- GEERTZ, Clifford
1963 (1969) *The Two Types of Ecosystems*. In: VAYDA, A. P. (ed.): *Environment and Cultural Behaviour*. *Ecological Studies in Cultural Anthropology*. 1969. 3–28. Garden City (Eredetileg az *Agricultural Involution* című könyv [1963] 2. fejezete.)
- GUNDA Béla
1981 *The Cultural Ecology of Service Nomads*. *The Eastern Anthropologist*. 34(4). 287–299.
1992 *Cultural Ecology of an Agricultural Implement in Carpathian Europe*. *Ethnologia Europea* 22(2). 145–161.
- HARDESTY, Donald L.
1977 *Ecological Anthropology*. New York etc.
- HOFER Tamás
1980 *A regionális tagoltság különböző megközelítési lehetőségeiről*. In: PALÁDI-KOVÁCS A. (szerk.): *Néprajzi csoportok kutatási módszerei*. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 7. Budapest. 103–129.
- HOLLÓS Marida
1993 *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest
- JUHÁSZ-NAGY Pál
1987 *„Kulturális ökológia”: néhány kritikai észrevétel*. In: CS. VARGA I. (szerk.): *A kultúra ökológiája*. *Új Forrás Füzetek* 3. Tatabánya. 189–217.
- Környezetvédelmi lexikon*
1993 Főszerk.: LÁNG István. Budapest, I–II.
- KREBS, E. R. – DAVIES, N. B.
1988 *Bevezetés a viselkedésökológiába*. Budapest
- LÁNG Edit
1991a *Bevezetés*. In: HORTOBÁGYI T. – SIMON T. (szerk.): *Növényföldrajz, társulástan és ökológia*. (Első kiadás 1981) Budapest. 21–24.
1991b *Bevezetés és néhány alapelv*. In: *Növényföldrajz, társulástan és ökológia*. (Első kiadás 1981) Budapest. 267–274.
- LÁNYI András
1995 *Együttéléstan. Kísérlet a politikai filozófia néhány problémájának humánökológiai értelmezésére*. I. *Liget* 8(8). 72–86.
- LORENZ, Konrad
1985 *Összehasonlító magatartáskutatás. Az etológia alapjai*. Budapest
1994 *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne*. Budapest
1995 *Az agresszió*. Budapest
1996 *Ember voltunk hanyatlása*. Budapest
- NÁNÁSI Irén
1992 *A humánökológia mint transzdiszciplína*. Budapest
1994 *Antropológiai ismeretek a humánökológiában*. Budapest
- RAPPAPORT, Roy A.
1967 *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven–London
1979 *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond
1990 *Ecosystems, Populations and People*. In: MORAN, Emilio F. (ed.): *The Ecosystem Approach in Anthropology: From Concept to Practice*. Ann Arbor. 41–72.
- SÁNDOR András
1987 *Imperatívuszok és esetlegességek*. In: CS. VARGA I. (szerk.): *A kultú-*

- ra ökológiája. Új Forrás Füzetek 3. 65–87.
- SÁRKÁNY Mihály
1997 *Nyitott szemmel. Környezet és kultúra, ahogy Gunda Béla látta.* Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXXV–XXXVI. 427–434.
- SIMON Tibor
1991 *Az ökoszisztéma ökológia alapjai.* In: HORTOBÁGYI T. – SIMON T. (szerk.): *Növényföldrajz, társulástan és ökológia.* (Első kiadás 1981) Budapest. 434–476.
- STEWART, Julian H.
1955 *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution.* Urbana (Új kiadás 1973)
- STEWART, Michael Sinclair
1993 *Daltestvérek.* Budapest
- VAYDA, A. P. – MCCAY, B. J.
1975 *New Directions in Ecology and Ecological Anthropology.* Annual Review of Anthropology 4. SIEGAL, B. J. – BEALS, A. R. – TYLER, S. A. (eds): Palo Alto, Calif. 293–306.
- VAYDA, Andrew P. – RAPPAPORT, Roy A.
1968 *Ecology, Cultural and Non-Cultural.* In: CLIFTON, James A. (ed.): *Introduction to Cultural Anthropology.* Boston. 477–497.
- WILLAMS, George C.
1997 *A pónihál lámpása. Terv és cél a természetben.* Budapest

POPULATION – ECOSYSTEM – NICHE

THE STATUS AND ROLE OF ECOLOGY IN ECOLOGICAL
ANTHROPOLOGY

In this article the author tries to summarize the problems of applying ecological methods in anthropology. Ecological concepts, methods and terms are widely used in anthropology, but because of their sometimes inconsequent, contradictory and problematic application this practice gives rise to criticism from both human and natural sciences. The author aims to investigate the relevance and usability of the terms and concepts of ecology in anthropological research through the comparison of their definition and use in ecology as well as in ecological anthropology. He concludes that there are several ways of introducing ecological methods into human sciences, but they will give way either to disciplines yet to be evolved or to a scientific practice not without contradictions.

He finds that difficulties already begin with the definition of ecology itself as ecology and synbiology are not clearly separated and although a definition of ecology (namely “the investigations of interactions that determine the quantitative relations among and the distribution of living organisms”) is commonly accepted, various researchers emphasize the importance of the interacting factors (object and environment that together create a certain coexistential structure) in a different way. Having studied the different views, the author concludes that the commonly accepted definition of ecology allows us to accept an understanding of the environment not only as a natural one but also as social-cultural environment, hence the object can not only be viewed as a different level of living organisms (organism, population, biocoenosis, biosphere) but also as a human community with a special culture (“cultural population”).

In the second part of his article the author has further investigations of the different ways of defining social-cultural environment and „cultural population” and of the possibilities of the use of ecological concepts and terms in their research. Then he compares the definition and use of some ecological terms both in ecology and in ecological anthropology. The terms population, ecosystem and niche are the most commonly used ones in ecological anthropology. He points at the fact that although the definition of the three of them in ecology is wide enough to use them in anthropological research as well, there are

two problems that can not be solved and each of them always remains a contradiction when applying ecological terms in anthropology. These problems have been the heart of the disputes around ecological anthropology since the sixties and are many times emphasized by its critics. One is that in ecology the terms of population, ecosystem and niche are worked out for investigating different species, while ecological anthropology uses them to investigate different cultures of the same species. This contradiction leads to the fact that in ecological anthropology investigations of the objects of different levels (population, biocoenosis etc.) can not be compared, although in ecology they are comparable. The other problem is that the distribution and quantity of the populations of different species in the biosphere are always determined by genetic selection, while those of different cultures are not. The ecological concepts and terms were worked out on the basis of genetic selection so their use in anthropology remains always problematic.

Summarizing his investigations and the critical views about the use of ecological terms in anthropology the author lines up three different and sometimes further deviding ways for a science that is engaged in the investigation of the interrelationship of man and his environment. The first cross-road is at the question about the primary environment of man. Is it the social-cultural environment or the natural one?

Route 1. The answer that the social-cultural environment is regarded as the primary one leads to a totally separate science (sometimes called human ecology), in which the terms and concepts of ecology can not be used as they have been worked out for investigating the natural environment.

Route 2. The answer that the social-cultural environment has the same importance as the natural environment leads to two possibilities:

2a. The social-cultural and the natural environment are analitically distinguished, so route 1. or route 3. can be followed.

2b. This distinction is not made and a separate science has to be evolved with special concepts, terms and a definition for social-cultural-natural environment, for its environmental factors, for the cultural population etc. The terms of ecology can be applied only as distant analogies and the system consisting of natural environment and man is regarded only as a subsystem. Thus this route can not be followed by ecological anthropology as one of the main aims of founding ecological anthropology as a special discipline of anthropology was to create a frame of reference in which man and natural environment can be investigated as one system.

Route 3. The answer that the natural environment is primary for man as well leads to another question. Which is the object that creates a coexistential structure with the environment?

3a. Regarding that culture has special characteristics, special terms as "cultural population", "cultural ecosystem", "culturecoenosis" etc. have to be defined. Although the general definition of population, ecosystem, biocoenosis

in ecology is wide enough to allow their use in a cultural sense as well, ecology usually interprets them narrowly. Their wide interpretation leads to their being incomparable.

3b. Disregarding that culture has special characteristics, the terms and concepts of ecology are used in an ecological sense. In this way cultural phenomena that do not occur in nature remain uninterpretable and the number of investigable cultures becomes fewer. The contradiction between genetic adaptation in nature and behavioural adaptation in culture remains insolvable.

At the end of the article the author announces that in the last 30 years ecological anthropology has followed route 3b. with some sidepath to route 3a. Although a system of man and natural environment can not be set up in this way without contradiction, it is worth using the wide definitions of ecological terms to find characteristics of culture that can not be explained otherwise.

VERES PÉTER

NÉPRAJZI JEGYZETEK A MAGYAR NÉP FINNUGOR FORRÁSAIHOZ ÉS KORAI ETNIKAI TÖRTÉNETÉHEZ

(Paleoetnológiai rekonstrukció a magyarság etnogenezéséhez)

Egészen a legutóbbi időkig kutatóink túlnyomó többsége – hazánkban legalább is 1917 óta, amikor Magyarországon ismertté vált KÖPPEN nagy hatású nézete – rokon népeink elődeinek közös kiindulási területét, a finnugor őshazát általában az Urál hegység szélesebb környékére, illetve a vele közvetlenül szomszédos területekre helyezte. Ennek ellenére a nézetek korántsem egységesek ebben a kérdésben. Eddig ugyanis ugyanúgy szóba jött a hegység európai oldala, a Volga–Káma vagy Oka folyók mente, mint az ettől keletebbre fekvő térség, az Urál ázsiai oldalához kapcsolódó Nyugat-Szibéria.¹ Nyelvészeink újabban az uráliak őshazáját Nyugat-Szibéria legészakibb, arktikus részén keresik, az Alsó-Ob és az Észak-Urál között fekvő tajgavidéken, beleértve ebbe a Pecsora folyó forrásvidékét is.² A finnugor őshazát azonban továbbra is hagyományosan és kizárólag csak Kelet-Európába, az Urál nyugati oldalára lokalizálják, ahová a finnugorok állítólag a hegység másik oldaláról, Északnyugat-Szibéria sarkkör környéki területéről vándoroltak volna. Itt később egymástól elváltak, és fokozatosan megismerkedtek a lombos erdő fáival,³ előbb a szillel, majd ezer év elteltével a tölgygel.

A kérdéssel foglalkozó külföldi régészek főleg közvetlenül a Közép-Urálhoz csatlakozó, délibb fekvésű nyugat-szibériai tajgát tartják a finnugorság kiindulási körzetének.⁴ Ide rokon népeink – szerintük – feltehetően dél felől, Közép-Ázsiából, az Aral-tó vidékéről vándoroltak volna a mezolitikum idején, zömében annak a végén. Ezt a feltételezést a modern archeológiai kutatás nem erősítette meg.⁵ Feltétlenül meg kell említenünk, hogy a legújabb nyelvészeti, paleontológiai, palynológiai, nem kevésbé a régészeti, sőt az egyre intenzívebbé váló toponimikai kutatások alapján a Baltikum vidékét, Észtországot,

¹ KÖPPEN 1886; SETÄLÄ 1926; TROCSÁNYI 1916. 190–208.

² HAJDÚ 1964. 47–83.

³ HAJDÚ 1964. 56

⁴ CSERNYECOV 1963. 118.

⁵ TOLSZTOV 1950. 18.

Karéliát, valamint a velük keletről szomszédos Felső-Volga és Oka folyó medencéjét nem tarthatjuk rokon népeink legrégebbi szállásterületének, akárcsak Finnországot. Ez utóbbi viszonylag későn vált lakhatóvá, ráadásul az első betelepülők délről, a Kárpát-medence környékéről érkeztek, és kelet-balti antropológiai típussal rendelkeztek,⁶ amely a karélokra, keleti szlávokra és a balti népekre jellemző s nem az ősi finnugorságra.

Az Altaj-Szaján hegység vidékét, valamint az Észak-Kaukázust, akárcsak az Aral-tó környékét, ugyanúgy kizárhatjuk a finnugorság feltételezett legrégebbi szálláshelyei közül, mint a Közép-Lengyelország területén feltárt swideri, illetve kelet-gravetti késő paleolitikumi kultúrát,⁷ amelyet a most elhunyt LÁSZLÓ Gyula hangoztatott állandóan, de teljesen megalapozatlanul HÓMAN Bálint nyomán. Még kevésbé lehet a finnugorok őshazájának tekinteni az Eurázsia délnyugati részén fekvő Mezopotámiát és Anatóliát, ami a magyar emigrációban rendkívül népszerű nézetnek számít. Kategorikusan le kell szögezniünk a további félreértések elkerülése végett, hogy a magyar nyelvnek a sumerral való állítólagos genetikai kapcsolatát hangoztató felfogások egytől egyig tudományosan megalapozatlanok, annak ellenére, hogy egyes hazai értelmiségi körökben ez a felfogás igen elterjedt. A magyarokat nem lehet kapcsolatba hozni az ókori egyiptomi nyelvvel vagy a hurriták Subartu nevű államával, amely koncepcióval az őstörténet iránt érdeklődő egyes amatőrök próbálkoztak. Várható módon a régészetileg és nyelvészetileg igen részletesen feltárt Közel-Kelet térsége nem lehet a magyarság, illetve a finnugorság kiindulási körzete, de az indoeurópaiak vagy az altajiak (törökök) sem innen származnak, jóllehet az amerikai és az orosz szakirodalomban próbálkozások történtek ennek bizonyítására. A legújabb kutatások azonban egyértelműen megcáfolták ezeket a hipotéziseket. Elő-Ázsia kétségen kívül a kaukázusi nyelvek őshazájának számít, de részben ide lokalizálható az afroázsiai, vagyis a sémi-hámi nyelvek kiindulási területe, feltételelesen a nosztratikus csoport őshazája is.⁸

⁶ HAJDÚ 1964. 47–50.

⁷ CASTREN 1853; MUNKÁCSI 1901; CSERNYECOV 1963. 115–119.

⁸ SZTAROSZTYIN 1989. 537. GALLUS Sándor és nyomában GÖTZ László abból a téves feltételezésből indult ki, amit széles körben átvettek a magyar őstörténet iránt érdeklődők, sőt LÁSZLÓ Gyula is, aki rendkívül nagyra értékelte GÖTZ László munkásságát, hogy nemcsak Mezopotámiában, hanem Anatóliában is sumer nyelven beszélt az ott élő őshonos lakosság. A szóban forgó két szerző tévesen feltételezi, hogy a termelőgazdálkodásra vonatkozó szavakat a neolitikus forradalom során a sumerok terjesztették volna el a Balkánon keresztül Európában, illetve Közép-Ázsiában. A legújabb kutatások azonban egyértelműen bebizonyították, hogy Elő-Ázsiában nem a sumerok éltek, hanem ez a terület a kaukázusi nyelvek őshazája. Jóllehet a kultúrjavak elterjedése mellett az antropológiai adatok is alátámasztják, hogy Kisázsiaiból elő-ázsiai embertani arculatú népesség áramlott Európába, így a Kárpát-medencébe is a neolitikum folyamán, ami a földművelésnek és a domesztikált állatoknak az

A kaukázusiak feltehetően délebből, Elő-Ázsiából vándoroltak jelenlegi etnikai területükre, vagy – s ez még valószínűbb – a Kaukázus Anatóliával egyetemben a kaukázusi és ibér (kartvel) nyelvek eredeti elterjedési területe.⁹ A további félreértések elkerülése végett szeretném felhívni a figyelmet, hogy az Anatóliában őshonos kaukázusi etnikumok Euráziában, sőt az egész földkerekségen elsőként tértek át termelőgazdálkodásra és a fémművességre, a sumerokat jóval megelőzve. A kaukázusi népek migrációjuk során, amely a Kárpát-

elterjedésével járt, de ezt nem lehet kapcsolatba hozni a sumerokkal. Úgyszintén nem lehet egyetérteni azzal, hogy a honfoglaló magyaroknál is kimutatható halotti maszk rituális alkalmazása Mezopotámiában élő sumeroktól terjedt volna el az i. e. III–II. évezred fordulójától Euráziában, hiszen ez már ismert volt az i. e. VIII–VII. évezredtől kezdve Kisázsiaiban, hogy a paleolitikumi meglétéről most ne is szóljunk. Itt szeretnék felhívni a figyelmet, hogy nemrég Sz. A. SZTAROSZTYINNAK sikerült kimutatnia, hogy a indoeurópai alapnyelvben az állattartásra, földművelésre és fémművességre utaló terminológiai rendszerre kaukázusi nyelvi átvitelnek számít. Nem véletlen, hogy a kelet-európai erdőövezetben a termelőgazdálkodás elterjesztői a balanovói bronzkori régészeti kultúra népessége, bár kimondottan elő-ázsiai antropológiai típushoz tartozott, a tőlük átvett földművelésre és állattartásra vonatkozó szavak a szomszédos finnugor népeknél mégis egytől egyig indoeurópai jellegűek. Elő-Ázsia és Mezopotámia ókori népeinek antropológiai típusa nagyfokú nyelvi eltérés ellenére is hasonló volt, amelyet a szakirodalom elő-ázsiai vagy armenoid típusnak nevez, minthogy ezen embertani arculat mai napig fennmaradt képviselői az indoeurópai nyelven beszélő örmények, akik feltehetőleg biológiailag az urartui és más kaukázusi szubsztrátum hatását tükrözik, mint ahogy önelnevezésük *Haj* (hajk) formája nyelvészetileg szabályszerűen visszavezethető hattí etnonimre (örm. **haya* <*Hat'i-yo*> urart- *hati*-). A Jeniszej folyó forrásvidékén élő és az észak-kaukázusi népekkel nyelvrokon, de uráli antropológiai típusú paleoszibériai nép, a kettek önelnevezése szintén kapcsolatba hozható a hattik népnévével. A kett nyelvet egyes nyugati kutatók kapcsolatba hozzák a hunok nyelvével. MÉSZÁROS Gyula pedig a szkítákat próbálja azonosítani a kaukázusi nyelven beszélő hattikkal, nézetét azonban a nemzetközi tudományosság nem fogadta el, egyedül csak Badini Jós, dilettáns „vallástörténész” népszerűsíti ezt a nézetet, de MÉSZÁROSRA való hivatkozás nélkül. (A tanulmányunkban szereplő, Közel-Kelettel kapcsolatos történelmi és nyelvészeti adatokra Sz. A. SZTAROSZTYIN, V. V. IVANOV, I. M. GYAKONOV nemzetközileg elismert orosz tudósok, valamint E. PETROSZJÁN, V. ARATYUNJÁN, G. és K. DZSAGACPANJAN jereváni örmény professzorok hívták föl a figyelmünket, ezúttal szeretnék köszönetet mondani nekik a konzultációért.)

GÖTZ László előszeretettel leplezi le a hazai kutatók különféle hibáit. Nem idegen tőle a plágiummal való vádaskodás sem. Ez utóbbival kapcsolatban jegyezzük meg, hogy GÖTZ alapkonceptóját bizonyíthatóan GALLUS Sándor Ausztráliában élő régészettől vette át, anélkül azonban, hogy egyszer is hivatkozott volna rá többkötetes, igencsak polemikus hangvételű művében, amelyhez LÁSZLÓ Gyula írta az előszót.

⁹ SZTAROSZTYIN 1989. 489.

medencét is elérte, rendkívül jelentős kulturális hatást gyakoroltak az egykoron szomszédos primitív ős-indoeurópaiakra, de nemcsak a jövevény hettitákra, hanem az örményekre és ógörögökre is, amit a legújabb nyelvészeti kutatás nemrég egyértelműen bebizonyított Sz. A. SZTAROSZTYIN révén, amikor kimutatta, hogy az ős-indoeurópai nyelvekben a földművelésre, állattartásra és a fémművességre vonatkozó terminológiai rendszer kaukázusi nyelvi eredettel bír. Más szóval a neolitikus forradalom Mezopotámiából és az ettől valamivel nyugatabbra fekvő területről, Anatóliából, vagyis a kaukázusi népek őshazájának területéről indult ki.¹⁰ Mindenesetre tény, hogy a földművelésre és állattartásra vonatkozó sumer szavak, a fémelnevezések nagy többségével egyetemben, idegen nyelvi átvételek, akárcsak írásbeliségük és földrajzi névanyaguk. Mezopotámia jövevény, sumer népeiségének a termelőgazdálkodásra való áttérése külső, nyugati irányból jövő, viszonylag késői előázsiai hatásra történt.¹¹ De nem zárható ki a közvetlen hurrita szubsztrátumhatás sem, amelyet a sumerok hangrendszere M. I. DIJAKONOV ókorkutató szerint egyértelműen tükröz. Ráadásul éppenséggel a kaukázusi nyelvcsaláddal áll távoli rokonságszerű kapcsolatban, nemcsak a hattí és hurrita-urartui (káld) és a vele rokon etruszk, baszk, hanem a sumer nyelv is. A zenehangsúllyal jellemezhető *semi-inkorporáló* sumer a legújabb vizsgálatok alapján bizonyos tipológiai hasonlósága ellenére sem tartozik az uráli (finnugor-szamojéd), sem az altaji, sőt egyáltalán

¹⁰ MELLAART 1982. 18. A Biblia ószövetségi részében is említésre kerülő hattí nép nyelvén kimutatott *Esten* 'nap-isten' szó, *Ata* (atya) *Eš-ten* formában is megvan, sőt átvették tőlük a rájuk települő jövevény indoeurópai hettiták (*Is-ten-*) – feltehetően etimológiailag kapcsolatba lehet hozni a nyelvünkben megtalálható ismeretlen eredetű Isten etimonnal, azonban csak közvetve, a hattíval rokon, a Kaukázus északnyugati részén található cserkesz (adyge) nyelven keresztül. A kaukázusi jellegű hattí nyelvvel hazánkban MÉSZÁROS Gyula foglalkozott, akinek az azóta kihalt ubühi nyelv alapján sikerült megfejtenie ezt a talányos nyelvet, amely a hurritával genetikai kapcsolatban áll. E két nép elődei találták föl Elő-Ázsiában a rezet, bronzot és a vasat, ez utóbbit kétezer évvel hamarabb, mint ahogyan általánosan elterjedt volna. Nem véletlen, hogy a finnugor (PFU **waške*), valamint az indoeurópai és az altaji nyelvekben, akárcsak a sumerban (*quškin*) a réz elnevezése hurrita eredetű: *ušhu*. A finnugor alakhoz a legközelebb az örmény szó áll (*v)oski*, < (*oski*), amelyben azonban a szókezdő mássalhangzó másodlagos jelenség, a 12. században alakult ki. AALTO és VARGA Zsigmond véleményével nem érthetünk egyet a finnugor réz szó sumer eredeztetését illetően, minthogy az utóbbi nyelvben is átvétel. A réz elnevezése a finnugor és a szamojéd nyelvekben nem uráli korban jelent meg, hanem később, a finnugor kor végén, i. e. 3500 körül. A vas elnevezése pedig szinte egész Euráziában az oroszától a kínain keresztül a burmaiig a hattí *hapalki* szóból származik, amely egyértelműen mutat az elő-ázsiai metallurgiai központ elsőbbségére, ahol a vas rendkívül korán, már az i. e. III. évezredben megjelent.

¹¹ SZTAROSZTYIN 1989. 38.

még a nosztratikus nyelvek csoportjába sem. Inkább a jelenlegi észak-kaukázusi és a vele rokon tibeti és burmai csoporttal áll genetikai kapcsolatban, a kínaiával és a kettel egyetemben.¹²

A szakirodalomban ezzel kapcsolatban nemrég felmerült ellentétes nézet, mármint az, hogy a sumer nyelv állítólag nosztratikus jellegű lenne, illetve altaji, avagy urál-altaji eredetű, félreértésen alapul. Mindenesetre a késői sumer nyelv hangrendszere a hurriták és az urartuiak magán- és mássalhangzórendszeréhez áll a legközelebb, bár ez a helyi kaukázusi jellegű etnikum szubsztrátumhatása is lehet. Mindazonáltal ez egyáltalán nem jelentheti azt, hogy teljes mértékben ki kell zárunk a sumer jövevényszavak meglétének lehetőségét rokon nyelveinkben. Az objektív kutatást azonban jelenleg jelentős mértékben megnehezíti a sumer szavak rekonstruált hangértékének túlságosan is hipotetikus jellege. Itt jegyezzük meg, hogy a sumer írásbeliség ugyan a tudomány által megfejtett, és a sumer szövegek tartalmát a nyelvészek jól tudják olvasni, azonban a sumer szavak hangalakja, ugyanúgy, mint a finnugor vagy az indoeurópai nyelvekben, szintén rekonstrukciós jellegű, mégpedig a szomszédos sémi nyelvek segítségével alapján.

Sajnos a dilettáns őstörténeti és vele kapcsolatos amatőr nyelvészkedés, hogy bebizonyítsa a magyar nyelv állítólagos sumer kapcsolatát, felélesztette MARR szovjet tudós tudománytalan koncepcióját. Ez Oroszországban 1950-ig hivatalos irányzatnak számított több évtizeden keresztül, és csaknem az összehasonlító nyelvtudomány megszüntetéséhez vezetett a Szovjetunióban, mint-hogy megpróbálta politikailag kompromittálni a nyelvészetet, beleértve a finnugrisztikát is. A szovjet marxista beállítottságú marristák, csakúgy, mint most a hazai és a nyugati neomarristák, sommásan kétségbe vonják a történeti-összehasonlító nyelvtudomány eddig bevált módszereit. Az előbbieket burzsoá tudománynak nyilvánítják, az utóbbiak „tudományos összeesküvésre” gyanakszanak, természetesen teljesen alaptalanul, hiszen a tudomány önmagában és módszerében kizárja, hogy kétszáz éven keresztül tudománytalan felfogások domináljanak. Mindez csak arra szolgál, hogy egyesek megpróbálják kétségesse tenni a magyar nyelv finnugor eredetét, amelyhez nem fér semmi kétség. A nemzetközi finnugrisztika eredményeinek semmi köze a politikához. A régi és az új marrista irányzat szerint nem lehet rekonstruálni az egyes nyelvcsaládok alapnyelvét, mert ezek fikciók csupán. Agresszíven hangoztatják, hogy nincs nyelvcsalád, az indoeurópai és a finnugor nyelvcsalád csakúgy nem létezik, mint az iráni nyelvek, avagy az őshaza fogalma, illetve a szabályszerű hangmegfelelések. Ráadásul szerintük az ősi nyelvek jellegét közvetlenül

¹² IVANOV 1984. 995.

determinálta a rajtuk beszélők gazdasági élete, gazdálkodási módja, azaz a nyelv, marxista terminológia szerint, „felépítmény” jellegű lenne.¹³

Más szóval, ami nem sikerült a szovjetorszag politikai rendszernek: Magyarországon elterjeszteni a marrizmust, jó negyven évvel a marrizmus leleplezése után Nyugatról, de főleg Amerikából sikerült népszerűvé tenni ezt a tudománytalan felfogást, amely többek között abból indul ki, hogy a világ összes nyelveit vissza lehet vezetni egy alapnyelvre. MARR, a cári és a szovjet tudományos akadémia vezető nyelvésze, csakúgy, mint a magyar VÁMBÉRY Ármin és BÁLINT Gábor – annak ellenére, hogy rendkívül sok nyelvet ismertek –, tulajdonképpen a szó modern értelmében nem ismerték az összehasonlító nyelvtudományt, amelynek kibontakozása éppenséggel munkásságuk idejére esik. Mindannyian a neves német nyelvész, MÜLLER csapdjába estek, amely a kor csapdája volt voltaképpen. Meg voltak győződve arról, hogy az azonos tipológiai jelleg közös ősiséget, közös gyökeret feltételez, pedig semmi bizonyítéka nincs, sőt különösebb valószínűsége sincs annak, hogy az összes agglutináló nyelvek, azaz az ázsiai és nem ázsiai „turáni” nyelvek mind rokonai volnának egymásnak. Ráadásul a sumer nyelv csak félig agglutináló, nem beszélve arról, hogy a kaukázusival szinte azonos struktúrájú propozíció-rendszere kétségessé teszi az altaji és finnugor nyelvekkel való tipológiai összehasonlítást is, jóllehet ezekben a nyelvekben kimutathatók bizonyos strukturális egybeesések.

Ezzel szemben nem kell külön hangsúlyozni, hogy a finnugor őshaza meghatározása szempontjából a toponimikai adatok és a nyelvészeti paleontológiai koncepciók fontosabbak, sőt rendkívüli jelentőségűnek számítanak a fentebb felsorolt észak-eurázsiai területekről előkerült régészeti leletek, nemkevésbé az erdőtörténetre vonatkozó palynológiai anyagok, amelyek közül különösen az utóbbi hazánkban egyelőre kevésbé ismert, még a szakemberek nagy része előtt is. Ennek ellenére a finnugorok legrégebbi szállásterületének kutatásában

¹³ CSERNYECOV 1963; HALIKOV 1967; BADER 1963; KRAJNOV 1992. 79–89. A magyar nyelvnek a finnugor nyelvcsaládhoz tartozását egyesek N. SZ. TRUBECKOJra való téves hivatkozással próbálják kétségbe vonni, illetve nyelvcsaládunkat nyelvszövetségként értelmezik. Csakhogy TRUBECKOJ munkáiban nem vonja kétségbe sem az indoeurópai, sem más nyelvcsaládok genetikai egységét. A strukturalista TRUBECKOJ ugyan az egyik munkájában, amelyre GÖTZ László hivatkozik, felveti, hogy az indoeurópai nyelvek jelenlegi *struktúrája* késői eredetű, amely a kaukázusi nyelvállapottól a finnugor tipológia felé való átmenetben rekedt meg. Az adott cikkben a neves orosz nyelvész azt állítja, hogy az általa felállított hat strukturális jellemző alapján lehetne tipológiailag verifikálni az indoeurópai nyelveket. A nemzetközi kutatás azonban nem fogadta el TRUBECKOJ ezen hipotézisét, mivel a szóban forgó hat strukturális jellemvonást egy észak-amerikai indián nyelvben is sikerült kimutatni. GÖTZ László téves TRUBECKOJ-interpretációját, amely a nyelvek strukturális-tipológiai, areális nyelvszövetségi, valamint genetikai egységének félreértésén, netán félremagyarázásán alapul, LÁSZLÓ Gyula is átveszi és széleskörűen terjeszti nagyszámú munkájában, megjegyezzük, érthető módon, minden hivatkozás nélkül.

a különböző módszerek által elért eredmények összeegyeztetésének lehetősége jelentős haladásnak számít. Nem véletlen, hogy V. N. CSERNYECOV (1905–1970) főleg régészetileg kialakított véleménye és részben a nyomán haladó A. H. HALIKOV, O. N. BADER, V. F. GENING, P. N. TRETYAKOV nézete, jóllehet nem egyeznek teljes mértékben, de összességükben vagy akár külön is eléggé közel állnak egymáshoz, és közelíthetők a nyelvészeti paleontológiai és az erdőtörténeti megállapításokhoz.¹⁴ Ezzel viszont szemben áll HAJDÚ Péter őshazafelfogása. Ez a több mint három évtizeddel ezelőtt kidolgozott nyelvészeti paleontológiai megalapozású elmélet az Urál hegység északi részére, a sarkkör közvetlen környékére, a Pecsora forrásvidéke és az Ob alsó folyása közötti szubarktikus területre lokalizálta az uráli őshazát. A finnugorok közvetlen elválásuk előtti lakóhelyét, amely kronológiailag a mezolitikum és részben a neolitikum korszakával esik egybe, ez a koncepció az európai lombos erdő és a nyugat-szibériai tajgának az Észak-Urál európai oldalán tévesen feltételezett találkozási körzetébe helyezi, lényegében a Pecsora és Káma folyók medencéjébe.¹⁵

Nem hallgathatjuk el azonban, hogy szép számmal akadnak ettől a ma már eléggé elterjedtnek számító nézettől jelentősen eltérő felfogások is, amelyeket szintén nem lehet összeegyeztetni az életföldrajzi és más adatokkal. Ilyen többek között N. N. GURINA, G. A. PANKRUSEV, A. A. FORMOZOV nézete. Ők a finn és az észti kutatók többségi véleményével egyezően, akik a kontinuitás elméletének hívei, az uráli csoportok korai megjelenését a Baltikumban, illetve a vele keletről szomszédos területeken: Karéliában, de főleg a Felső-Volga–Oka vidékén feltárt, állítólag az Urál környékéről származó mezolitikus és neolitikus régészeti kultúrákhoz kapcsolják. A. A. FORMOZOV, akárcsak HARMATTA János, az átmeneti kőkorszak idejére teszi a finnugor őshazáról nemrég írt munkájában az uráli, illetve finnugor nyelvcsalád fennállását az Oka folyó medencéjében. Ezen felfogásokkal – beleértve a neves finn és orosz kutatók, valamint LÁSZLÓ Gyula és tanítványa, MAKKAY János téves álláspontját – számos nyomós ok miatt nem lehet egyetérteni.¹⁶ HAJDÚ Péternek és FODOR Istvánnak ezzel kapcsolatban igaza van, amikor élesen bírálják, sőt kategorikusan elutasítják azokat a hazai és külföldi nézeteket, amelyek Finnország, Karélia és a Baltikum első betelepülőit – a mezolitikumi Közép-Európából – a finnugorság őseivel próbálják azonosítani.¹⁷

Ezzel szemben a középholocén elejéről származó, az Urál hegység tágabb környékéről, főleg Nyugat-Szibériából legutóbb előkerült nagyszámú új palyológiai adat alapján, ökológiai megfontolásokkal és az újabb régészeti feltárá-

¹⁴ HAJDÚ 1964. 47–83.

¹⁵ TRETYAKOV 1966; FORMOZOV 1977.

¹⁶ FORMOZOV 1977; HARMATTA 1977.

¹⁷ HAJDÚ 1964; FODOR 1977. 279–301.

sokkal összhangban, a finnugor őshaza helyét az eddigi kísérletekhez viszonyítva ma már sokkal körültekintőbben tudjuk meghatározni. A nyelvészeti paleontológiának az ötvenes évek elejéről származó, érthető módon akkor még csak korlátozott számban rendelkezésre álló pollenanyag alapján az uráli, illetve a finnugor népek őshazáját azonban nem sikerült lokalizálnia. Nem fogadható el, hogy az ősuráliak közvetlen szétválásuk előtti szállásterülete az északi sarkkör közelében húzódó tajgaövezetben feküdt volna. A Pecsora forrásvidékén, akárcsak az Alsó-Ob medencéjében ugyanis a középholocén kezdete körüli időben a szilfa szél által délebből behordott virágporát tárta fel a kutatás. Ezt alátámasztani látszik, hogy a lombos erdő fáinak pollenjei még távolabbra, az Északi-Jeges-tengerben fekvő szigetekre is elkerültek, sőt az Ob alsó folyásának mellékén is kimutatták nyomaikat. A tölgy pollenjei a Pecsora forrásánál már a korai boreális időszakban megtalálhatók.¹⁸ Mindez jól mutatja, hogy magát a pollenleleteket is kellő kritikával kell kezelni. Figyelembe kell venni a lombos erdő elterjedésének egész dinamikáját, nemcsak az összefüggésekből kiragadott egyes adatokat. Ezek önmagukban korlátozott információs tartalommal rendelkezve, eltérő magyarázatra adnak lehetőséget. Az uráli–finnugor őshaza legutóbbi nyelvészeti paleontológiai módszerű meghatározásánál, bizonyos félreértésre szolgáló körülmények között, nem csekély szerepet játszott M. I. NEUSTADT negyven éve megjelent, ma már jórészt elavultnak számító munkája.¹⁹ Erre LÁSZLÓ Gyula, HAJDÚ Péter és SOMOGYI Sándor gyakran hivatkozott.²⁰ Ez látszólag alátámasztotta az addigi feltételezéseket a finnugor őshaza Közép-Volga vidékére való lokalizációját illetően, miszerint a lokalizációs értékű lombos erdő fái és a mézelő méh elterjedésében állítólag az Urál hegység éles határt jelent.

Mind ez ideig ugyanis a külföldi és a hazai kutatók túlnyomó többsége hagyományosan azon a finnugor őshazafelfogás mellett foglalt állást, amely szerint rokon népeink szétválásuk előtti közös szálláshelye Kelet-Európába, az Urál hegységtől nyugatra, nagyjából a Volga középső folyásának medencéjébe, az Oka folyó mentére vagy a szomszédos Volga–Káma környékére lokalizálható. Ennek a mindmáig ható népszerű felfogásnak a kialakításában, amelyet HAJDÚ Péter is elfogad, alapvető szerepet játszott P. F. KÖPPEN (1834–1907) nagy hatású életföldrajzi érvelése. Száztíz évvel ezelőtt jelentette meg orosz nyelvű monográfiáját – két kiadásban –, amelynek címe magyarul: „Adalék az indoeurópai és finnugor őshaza és nyelvrokonság kérdéséhez.”²¹ Ez a munka azonban sajnálatos módon egy évszázadon keresztül nem jutott el a magyar

¹⁸ HOTYINSZKIJ 1977. 148.

¹⁹ NEUSTADT 1957. 235.

²⁰ LÁSZLÓ 1961; HAJDÚ 1964. 45–50.

²¹ KÖPPEN 1886. 91.

szakemberekhez. Így koncepciójának néhány lapos cikk formájában német nyelven 1890-ben való megjelenése számos félreértés forrásává vált, minthogy a szerző túlságosan kategorikus formában ismertette könyvében részletesen kifejtett hipotézisét.²² Ennek a lényege, hogy Oroszországban a múlt században széles körben elterjedt, népszerű felfogást, miszerint az orosz kolonizátorok terjesztették volna el a méhészkedést és a mézelő méhet az éppen hogy meghódított Turkesztánban, de nemrég Szibériában is, KÖPPEN felhasználta, hogy egyidejűleg csapást mérjen a finnugorok akkor divatos altaji és az indoeurópaiak közép-ázsiai őshaza-koncepciójára. Ezt hangoztató rövid ismertetésének olyan komoly visszhangja támadt külföldön, így hazánkban is, hogy több mint egy évszázadon keresztül, csaknem mostanáig, szinte versenytárs nélkül befolyásolta a finnugor őshaza meghatározását.

A neves orosz tudós a múlt század vége felé (1886 és 1890 között) kialakított azon hipotézisből indult ki, hogy a vadon élő, mézelő méh Szibériában az oroszok megjelenéséig nem volt ismert, állítólag kizárólag az európai lombos erdőkben őshonos, Ázsiában a legdélibb sávban, Kisázsiaiban, Szíriában, Perzsiában, Afganisztánban és Kínában ismert csak, ahol azonban soha nem jártak a finnugorok. Hipotézise szerint Ázsia északi részét, vagyis Szibéria egész területét, valamint Turkesztánt eredetileg ki kell zárni a mézelő méh spontán elterjedési körzetéből, itt csakis a múlt század folyamán terjedt volna el az oroszok kulturális hatására. Őshazakutatásunk történetében rendkívüli helyet foglal el ez a megalapozatlan feltételezés, amelyet több mint száz éven keresztül forráskritika nélkül, tényként kezeltek, jóllehet magának a szerzőnek a bevallása szerint is csak munkahipotézis volt, amelynek bírálatától, saját szavai szerint, sokat várt.²³ A kritikai megjegyzések azonban elmaradtak, helyette két emberöltőn keresztül a kutatók dicshimnuszokat zengtek KÖPPEN munkásságáról. Annak ellenére, hogy – szövegszerűen adatolni lehet – nem olvasták el orosz nyelvű monográfiáját, helyette az általa összeállított német nyelvű rövid ismertetést használták, amely végül is nem egy félreértéshez vezetett. KÖPPEN szerint Szibériába csak nemrég került a mézelő méh, beleértve vadon élő fajtáját is. Így a finnugor népek, amelyeknek közös szava van a méhre (PFU **mete*) és a mézre (PFU **mekše*), az általa feltételezett, de nem bizonyított életföldrajzi okok miatt nem származhatnak az Urálon túlról, vagyis Ázsia északi, szibériai részéből. KÖPPEN ezen fejtegetése, amely egy sor félreértésen alapult, s fontos kiindulási pontként szolgált az elkövetkezendőkben a finnugor népek közös őshazájának meghatározásában, különösképpen a keleti határt illetően, mind a mai napig cáfolhatatlan érvként szokott szerepelni.²⁴ Téves felfogását eleinte csak Finnországban fogadták el, hozzánk csak jóval később, 1916 után ért el a

²² KÖPPEN 1890. 103–115.

²³ KÖPPEN 1886. 98.

²⁴ HAJDÚ–DOMOKOS 1978. 76–87.

hatása, akkor is finn kutatók közvetítésével.²⁵ Minthogy hazánkban az első világháborúig az ázsiai (altaji) finnugor őshaza koncepciója uralkodott, ezért teljesen félreértésen alapul az az állítás, miszerint TREFORT Ágost kultuszminiszter 1870-ben „megparancsolta” volna az őshaza Európába helyezését.

A finn tudósok, H. PAASONEN, E. SETÄLÄ hamarosan hozzáálltak KÖPPEN koncepciójának kiaknázásához nyelvcsaládunk őshazájának meghatározásában, majd pedig továbbfejlesztéséhez.²⁶ Nálunk eleinte inkább a külföldi kutatási eredmények szűkszavú ismertetésére került sor. Külön e kérdéssel részletesebben hazánkban jószerivel csak N. SEBESTYÉN Irén foglalkozott századunk első felében, ha nem számítjuk ide most GOMBOCZ Zoltán, ZICHY István és ZSIRAI Miklós, valamint MOÓR Elemér fejtegetéseit, amelyek azonban kissé más jellegűek voltak.²⁷ A nyelvészeti paleontológiát nálunk önállóan elsőként GOMBOCZ Zoltán, majd N. SEBESTYÉN Irén alkalmazta a 30-as és 40-es években, majd pedig 1951-ben és 1958-ban.²⁸ Ők ugyancsak – mint sokan mások – KÖPPEN nyomán haladtak a finnugor őshaza határainak megállapításakor, legalábbis a mézelő méh életföldrajzi érvének felhasználásában.

Mint említettük, KÖPPEN a mézelő méh (*Apis mellifica*), beleértve a mézelő vadméh elterjedését az Uráltól keletre fekvő szibériai vidéken rendkívül késői időre datálta, s az orosz telepéseknek az Altaj hegység közelében történt megtelepedésével hozta összefüggésbe. A mézelő méh régebbi, 18. század vége előtti meglétét az Uráltól keletre a kutatók többsége majdhogynem mostanáig kategorikusan cáfolta. Sokszor még azon ritka kivételnek számító tudósok is, akik éppenséggel Szibéria nyugati részén, az Urálon túl keresték a finnugorok legrégebbi szállásterületét. Egyebek között V. N. CSERNYECOV is, aki az 1960-ban Budapesten megtartott I. Nemzetközi Finnugor Kongresszuson az uráli népek őshazájáról szóló előadásában külön hangsúlyozta, hogy egyetért KÖPPEN nézetével, legalábbis abban az értelemben, hogy az Uráltól keletre feltehetően a múltban ismeretlen volt a méh.²⁹ Az e nézetet képviselők fő érve az, ezt még BARTHA Antal legújabb őstörténeti összefoglalásában is hangsúlyozza, hogy a finnugor őshaza területéből azért kell kizárni az Uráltól keletre eső szibériai térséget, mivel az oroszok betelepülése előtt a mézelő méh ott állítólag teljesen ismeretlen volt, beleértve a vadon élő fajtát is. Mivel rokon népeinknél – néhány kivétellel – mindenütt közös finnugor kori elnevezése van nemcsak a méznek, de a méhnek is, a finnugor őshaza nem Ázsiában, hanem csakis az Urál európai oldalán lehetett, a mézelő méh feltételezett eredeti életterének

²⁵ SETÄLÄ 1926; TROCSÁNYI 1916.

²⁶ SETÄLÄ 1926.

²⁷ N. SEBESTYÉN 1958; GOMBOCZ 1925; ZICHY 1923; ZSIRAI 1937, 1943; MOÓR 1963.

²⁸ GOMBOCZ 1925; N. SEBESTYÉN 1958.

²⁹ CSERNYECOV 1963. 115–119.

körzetében.³⁰ A legnépszerűbb Volga–Káma menti finnugor őshaza lokalizáció, amely részben vagy teljes egészében a KÖPPEN-féle koncepción alapul, a mézelő méh múltbeli állítólagos hiánya miatt az Urál hegységgel szomszédos szibériai részt teljesen kizárta a finnugor őshaza lehetséges helyei közül. Ez a felfogás a szakirodalomban – mint már említettük – napjainkban is eléggé általánosan elterjedt.

Az elmondottakkal kapcsolatban szeretnénk felhívni a figyelmet arra a rendkívül sokatmondó körülményre, ami eddig teljesen ismeretlen volt, jóllehet a finnugor őshaza meghatározásában a mézelő méh elterjedésének immár csaknem száz éve mindig is kiemelkedő jelentőséget tulajdonítottak. Egy-két kivétellel senki sem vette magának azt a fáradságot, hogy KÖPPEN állítását a mézelő méh, illetve a hárs észak-eurázsiai elterjedéséről alaposabb ellenőrzésnek vesse alá. Pedig KÖPPEN állítását nemcsak az utóbbi időben előkerült, korábbi korokra utaló palynológiai, valamint az elmúlt századokra vonatkozó történeti-földrajzi adatok, továbbá az obi-ugor népektől előkerült nyelvészeti anyag fényében kell felülvizsgálnunk. Nem lehet figyelmen kívül hagyni ugyanis, hogy KÖPPEN, amikor a mézelő méh eredeti eurázsiai életteréből kategorikusan kizárta Nyugat-Szibéria egész területét, Közép-Ázsiát és Mongóliát, állítását alapvetően téves feltételezésre alapozta. Másoktól átvett ötlete szerint a Szibériában élő mézelő vadméhek a betelepült orosz lakosság által Baskírföldről a 18. század végén behozatott kaptaras méhek elvadult utódai lehetnek, mivel a neves tudós „nem talált” írásos forrást az őshonos népek erdei méhészkedésére vonatkozóan – jóllehet voltak.

Véleményünk szerint ebből a teljesen megalapozatlan hipotézisből aligha lehet olyan messzemenő következtetést levonni a finnugor őshaza kizárólag európai, Volga-vidéki fekvésére vonatkozóan, amint azt a hagyományos őshazakutatás tette. Annál is inkább nehéz ezzel egyetérteni, mivel ennek a szakmai körökben népszerű feltételezésnek teljes mértékben ellentmondanak a szibériai őshonos népek, így legközelebbi nyelvrokonaink erdei méhészkedéséről tudósító történeti és nyelvi források, valamint a lombos erdő fái elterjedésének jelenlegi életföldrajzi adatai, a korábbi korok erdőtörténete, továbbá más tények, amelyek egy része már KÖPPEN idejében is ismert volt.

Ma már minden kétséget kizáróan megállapítható ugyanis, hogy KÖPPEN nagy hatású munkájának megírásakor a finnugor őshazáról – jóllehet Szibériában ismert volt a vadon élő mézelő méh, és erről W. RADLOFF révén ő is tudott – megpróbálta akarva-akaratlanul azt a látszatot kelteni, miszerint a 18. század vége, illetve a 19. század előtt a mézelő méhnek ez a fajtája teljesen ismeretlen lett volna az Urál és az Altaj közt fekvő szibériai térségben, beleértve az utóbbi hegység szélésebb környékét is.³¹ Ezen túlmenően KÖPPEN földrajzi szak-

³⁰ BARTHA 1988. 246.

³¹ KÖPPEN 1886, 1890. 151; RADLOFF 1884. 217.

emberként is megtévesztette híveit a hársfa Urálon túli elterjedését illetően. Követőitől eltérően tudta, hogy a hársfa virága a mézelő méh kedvenc csemegéje, és ez a fa az Urálon túl nő. Ezért, attól a céltól vezetve, hogy kompromitálja CASTREN ázsiai, nevezetesen altaji őshaza-konceptcióját, valamint az indo-európaiak Közép-Ázsiába való lokalizációját, kitalálta, hogy Nyugat-Szibériában állítólag a hársfát is az orosz parasztok terjesztették el a méhészkedéssel együtt. Az igazság azonban az, hogy a 19. század végén, amikor KÖPPEN a finnugor őshazáról szóló könyvét készítette, csakúgy, mint régebben, nemcsak az Urál európai oldalán, hanem szibériai lejtőjén is ismert volt a hársfa: a Tagil és a Déli-Szoszva folyók medencéjében, de keletebbre, a Nyica és az Irbit mellékén is, méghozzá a lombos erdő másik fájával, a szillel egyetemben. A hárs és a szil az Urál hegység európai részéről, a lombos erdő közeli refugiumából, az i. e. V. évezred elején, a kezdődő felmelegedés idején kerül ide.³² Ez a tény eddig nem volt ismert a hazai szakemberek előtt, akik mostanáig azt hitték, hogy a lombos erdő fái a Kárpát-medencei refugiumból terjedtek el az Urálban, ráadásul későn.

Érdekes lenne felderíteni, vajon KÖPPEN miért hagyta figyelmen kívül a szakirodalomban akkor már ismert perdöntő adatokat a szibériai erdei méhészkedésről. Így azt, hogy az általa feltételezett időpont előtt több mint száz évvel a neves holland utazó, N. WITSEN (akinek MISZTÓTFALUSI KISS Miklós révén magyar kapcsolatai is voltak) a 17. század vége felé (1692) megjelent könyvében az Irtis környékén élő déli osztják csoportnál meglévő primitív erdei méhészkedésről egyértelműen tudósít.³³ „Szokásuk, hogy kidöntik az öreg fákat, amelyekbe aztán méhek költöznek. A mézet aztán fakéregből készült kosarakba gyűjtik.”³⁴ Ezt a finnugor őshazakutatás számára rendkívül fontos korai életföldrajzi tényét WITSEN Oroszországról szóló híres munkájában publikálta holland nyelven. KÖPPENnek, aki német származású volt, ráadásul külföldi egyetemeken is tanult, nem okozott volna gondot WITSEN munkájának elolvasása. Ez a könyv, amelynek adatai rendkívül pontosak, máskülönben Oroszországban nemcsak hozzáférhető, de jól ismert is volt a 19. században. Mindezeket az adatokat azonban, amelyek arról tanúskodtak, hogy a mézelő méh a 18. század vége előtt igenis honos volt Szibériában, az Ob középső folyásának medencéjében, a neves tudós tanulmányának megírásakor nem vette figyelembe. Annál is inkább különös ez, mivel – mint FODOR István kimutatta – KÖPPEN tudatosan bagatellizálta PALLAS azon adatát is, amely koncepciójának ugyancsak ellentmondott, de egyértelműen bizonyította, hogy 1771-ben az Uráltól keletre egyáltalán nem volt ismeretlen a méhészkedés.³⁵ Az említett körülmények

³² CSERNYECOV 1963. 115–119; HOTYINSZKIJ 1977. 127.

³³ WITSEN 1692. 32.

³⁴ WITSEN 1692. 32.

³⁵ FODOR 1977a. 280–301.

egyértelműen amellet szólnak, hogy KÖPPEN alapvetően tévesen foglalt állást a vadon élő mézelő méh észak-ázsiai spontán elterjedését alátámasztó bizonyítékok dolgában, különösképpen Szibéria nyugati részét illetően, ahol legközelebbi nyelvrokaink élnek.

KÖPPEN pontatlansága a kutatást hosszú időre zsákutcába juttatta, mivel a nyelvészek megbíztak a földrajztudós korrektségében. A tudománytörténetben azonban ez nem is olyan egyedülálló eset. Pedig maga KÖPPEN – az elterjedt nézet ellenére – nem vonta kétségbe a mézelő méh Szibériában való meglétét. Amint azt egyik lábjegyzetében jelzi, az orosz keletkutatás megalapítója, W. RADLOFF (1837–1918) felhívta a figyelmét, hogy az Altaj hegység erdeiben vadon élő méheket talált.³⁶ Megemlíti azt is, hogy a zoológusok, vele szemben, a mézelő méhet Szibériában is őshonosnak tartják.³⁷ Csupán jelezte, hogy ő személy szerint nem ért velük egyet. Ennek ellenére eleinte a finn és nyomukban a hazai kutatók kategorikusan azt hangoztatták száz éven keresztül, hogy a finnugor őshazát azért kell Európába helyezni, mert a hegység keleti, ázsiai oldalán és a hozzá közvetlenül csatlakozó Nyugat-Szibériában a mézelő vadméh nem endemikus, a 18. század végéig teljesen ismeretlen volt, voltaképpen csak a 19. század folyamán terjedt el az orosz telepesek kultúrfőlénye révén. Ezen túlmenően többen úgy próbálták beállítani, mintha Nyugat-Szibériában a máig fennmaradt obi-ugor nyelvjárásokban – a többi nyelvrokon népektől eltérően – nem volna kimutatható méhészkedéssel kapcsolatos szóréteg. Csakhogy még KÖPPEN munkájának megjelenése előtt ezzel szöges ellentétben álló adatok váltak ismertté, éppen a magyar kutatók odaadó munkája következtében. Ráadásul KÖPPEN nem vette észre, hogy önmagával is ellentmondásba keveredett, amikor az obi-ugorok mézet jelentő szavára utalt, miközben azt hangsúlyozta, hogy a szibériai őshonos népeknek nincs önálló szavuk a méhre és mézre, mert azt az oroszból vették át, amikor azok méhészkedésre tanították őket.³⁸

KÖPPEN fő érve, hogy az oroszok nem vittek volna Szibériába méheket, ha ott vadon élő méheket találtak volna, szintén nem meggyőző. Ennek ellenére KÖPPEN hársfára vonatkozó téves életföldrajzi, majd pedig N. I. NEUSTADT rendkívül hiányos palynológiai adatai hatása alatt, egészen mostanáig sokan azt hitték, hogy a mézelő méh számára életfontosságú lombos erdő fái csak az Urál hegység nyugati, európai lejtőjéig terjednek. Érdekes, hogy a finnugor őshaza meghatározásával foglalkozó tudósok egymást követő több nemzedéke nem hasznosította sem külföldön, sem hazánkban a mézelő méh Urálon túli meglétét alátámasztó adatokat. WITSEN 17. századból származó nagy jelentőségű megjegyzése kronológiailag is ellentétben állt KÖPPEN feltételezésével a mézelő vadméh kései, 19. századi szibériai elterjedését illetően. Elégge megmagya-

³⁶ KÖPPEN 1886. 1–125.

³⁷ KÖPPEN 1886. 102–124.

³⁸ KÖPPEN 1886. 115.

rázhatatlan körülménynek kell ezt tartani, mivel sem WITSEN megjegyzése, sem REGULYNak a vogulok méhészkedésére utaló nyelvi bizonyítéka a szakirodalomban nem volt teljesen ismeretlen, sem KÖPPEN előtt, sem utána.

WITSEN azon megfigyelésére, hogy az osztjákok délkeleti csoportjánál ismert a méhészkedés, ZICHY István, a finnugor őshaza meghatározásával foglalkozó kitűnő tanulmányában több mint hetven éve már utalt.³⁹ REGULY megfigyeléséről pedig HUNFALVY 1863-ban írt *Vogul föld, vogul nép* című összefoglaló művében.⁴⁰ Kiegészítő adatok hiánya miatt azonban a kérdést akkor sajnálatos módon ZICHY függőben hagyta. Későbbi munkáiban WITSEN megjegyzése az irtisi osztjákok méhészkedéséről többször szerepelt, ennek ellenére éles szemű megfigyelése mostanáig nem keltette fel a kutatás figyelmét, pedig érdemes lett volna részletesebben foglalkozni vele. Ebben feltehetően nem elhanyagolható szerepet játszott – az akkor még hiányosnak tűnő obi-ugor nyelvi anyag mellőzése mellett – az a prekoncepció, amely szerint a kutatók nagy része egyértelműen a kelet-európai, Volga–Káma menti finnugor őshaza mellett tört lándzsát.⁴¹ Az ennek ellentmondó, ZICHY által többször újra közölt WITSEN-féle adatot az osztjákok nyugat-szibériai, Irtis melléki méhészkedéséről, illetve REGULY megjegyzését a voguloknál meglévő méh (*maug varpi* 'mézcsináló') szóról, nem tudták kellőképpen értékelni. Annál is inkább figyelmen kívül hagyták, mivel a kutatók feltételezték, hogy az obi-ugorok a Volga–Káma mentéről, Európából, az Uráltól nyugatra fekvő állítólagos szálasterületeikről kelet felé fokozatosan átköltöztek a hegység ázsiai oldalára, Nyugat-Szibériába, s ott életföldrajzi okok miatt nem tudtak méhészkedéssel foglalkozni. Jóllehet a kérdéssel foglalkozó zoológusok már KÖPPEN idején tudták, hogy Szibériában a mézelő méh az északi területek kivételével őshonos.⁴² Nyelvészeink nem figyeltek föl az Urálon túl élő legközelebbi nyelvrokonainktól származó, a lombos erdő fáira vonatkozó terminológiára sem: REGULYNak a hársra vonatkozó adatát a déli és nyugati vogul nyelvjárásból nem vették figyelembe. Senki sem gondolt arra, hogy a Nyugat-Szibériában lakó vogulok nyugati és déli csoportjai asszimilálódtak még azelőtt, hogy tőlük szakembereink fel tudták volna gyűjteni a szil avagy a méh elnevezését. Pedig a szil és a hárs ma is megtalálható az Uráltól keletre fekvő szibériai vidéken, és a Közép-Ob mellékfolyói mentén élő osztjákok nyelvjárásaiban is kimutatható a hársfa megnevezése. Az utóbbira N. V. LUKINA hívta fel figyelmünket (*kunjuh*) a legutóbbi finnugor kongresszuson. A vogulban a hársfa neve *sal't*, ami-re REGULY nyomán HUNFALVY már régebben utalt, de ez az adata a déli vogulok méh elnevezésével együtt elkerülte a kutatók figyelmét.

³⁹ ZICHY 1923. 48.

⁴⁰ HUNFALVY 1863. 152.

⁴¹ ZSIRAI 1937; N. SEBESTYÉN 1958.

⁴² KÖPPEN 1886. 89.

Mindenesetre feltűnő, hogy WITSENnek és PALLASnak, majd REGULYNak és BAHRUSINNAK az obi-ugor méhészkedéssel kapcsolatos 17–19. századi perdöntő adatai éppen arról a szibériai vidékről származnak, ahová az Urálon túl a hársfa elterjedése lokalizálható. Nem vagyunk azonban feltételezésekre utalva az előző korszakokra vonatkozóan sem. Így a finnugor együttélés idejéből is rendelkezünk adatokkal Nyugat-Szibériának az Urálhoz közel fekvő délibb és középső részéből. Az innen újabban előkerült alapvető jelentőségű palynológiai (virágpor-) anyag, amelyet egészen mostanáig nem vett figyelembe a finnugor őshaza kutatása, minden kétséget kizáróan bizonyítja, hogy a középholocén elejétől, vagyis az i. e. V. évezredtől kezdve a lombos erdő fái – közöttük a hárs, amellyel a mézelő méh sajátos szimbiotikus kapcsolatban él – elterjedtek nemcsak az Urál európai oldalán, a Volga–Káma mentén, hanem a hegység ázsiai lejtőin is. Sőt, a hárs, a szillel és a tölgygel együtt, mélyen behatolt Nyugat-Szibériába, egészen az Ob középső folyásáig, sőt az Irtisig.⁴³ Így a lombos erdő minden fája hosszú időn keresztül ismert volt az osztjákok és a vogulok déli szállásterületének nagy részén, az Urál és a Közép-Ob medencéje közötti egész térségben. Később azonban, a klímaromlás miatt, a tölgy az egykori nagy kiterjedése ellenére teljesen kiszorult Nyugat-Szibériából, csak az Urál hegység innenső, azaz európai oldalán maradt meg.⁴⁴ Ezzel párhuzamosan a szil elterjedése is csökkent Nyugat-Szibériában.

Az osztjákok etnikai területén feltárt, a tölgyfa egykori meglétére utaló palynológiai adatok fényében felül kellene vizsgálni, hogy az osztjákoknál elterjedt tölgyfára vonatkozó *t'up'iu*h (< *dub*) elnevezés valóban orosz átvétel-e?⁴⁵ Bár ez nem kizárt, de figyelemre méltó, hogy a szóban forgó osztjáki szó nagyon hasonlít a vogul *tipi* 'fűz', illetve az udmurt *tupu* és a zürjén *typy* 'tölgy' jelentésű lexémához, amely megfelel a volgai finn és a balti finn nyelvek *tamm(i)* 'tölgy' szavának. A finn-permi rekonstrukció feltehetőleg **tomp*a, legalábbis O. B. TKACSENKO szerint.⁴⁶ A vogul és permi szavak egybeesése miatt, valamint abból kifolyólag, hogy a lombos erdő refugiuma a Dél-Urál vidékén volt, a tölgyfa finn-permi rekonstrukcióját okkal kiterjeszthetjük a finnugor korra, amikor rokon népeink őshazájának déli részén, beleértve ebbe az Urálon túli szibériai részeket, a tölgyfa honos volt a mézelő méhvel egyetemben (PFU **tomp*a?). Ezzel kapcsolatban megemlítenő, hogy a mézelő méh spontán elterjedésének vizsgálatánál a kutatás régebben túlzott szerepet tulajdonított a tölgyfának, amivel a finnugor őshaza kizárólagosan Európába (a Közép-Volga vidékére) való helyezését próbálták alátámasztani. Téves azonban azt gondolni, hogy a mézelő méh annyira szorosan kapcsolódik a szóban forgó fához, mivel köztudomásúlag nemcsak a tölgyfa virágporát gyűjti, nem kevésbé szereti

⁴³ HOTYINSZKIJ 1977. 115.

⁴⁴ HOTYINSZKIJ 1977. 119.

⁴⁵ N. SEBESTYÉN 1958.

⁴⁶ TKACSENKO 1989. 180.

a lombos erdő többi fáinak virágporát, különösen a nyáron virágzó hársét, amely az Urálon túl is ismert a vadon élő méhvel egyetemben, Nyugat-Szibéria délibb részén endemikus egészen az Irtis vidékéig bezárólag.

Mivel a lombos erdő fái – a tölgy kivételével – a jelenlegi hűvös klímaperiódusban is kimutathatók Nyugat-Szibériában, alapvetően helytelen arra hivatkozni, hogy a pollenelemzésből nem lehet semmiféle komoly következtetést levonni, mert a virágport a szél messzire, akár ezer-ezerötszáz kilométerre is elhordhatta. Szeretnénk hangsúlyozni, hogy az Uráltól keletre most is honos a hárs és a szil, a középholocén elején pedig, amikor a jelenleginél jóval melegebb időjárás uralkodott, a nevezett fákon kívül a tölgy, sőt a mogyoró is elég széleskörűen elterjedt Nyugat-Szibériában. Ennek az a magyarázata, hogy az Urál hegység déli része a lombos erdő egyik fontos eurázsiai refugiuma volt a jégkorszak óta.⁴⁷ Természetesen az Észak-Urál és az Alsó-Ob folyó között fekvő arktikus és szubarktikus területen, beleértve ebbe a Pecsora forrásvidékét is, a szil, a hárs és a tölgy virágpora, mint az orosz palynológusok mostanában feltárták, kétségkívül nem helyi eredetű, hanem délibb vidékről került oda. Az Urál hegység mindkét oldalának déli részén, a holocén klímaoptimum idején, i. e. 4860 ± 50-től kezdve a lombos erdő minden fája megtalálható volt, beleértve a tölgyet is. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy Nyugat-Szibériában a széljárás fő iránya észak–déli.

Mindezt azért tartottuk szükségesnek elmondani, mert KÖPPEN nézetét a legújabb adatok fényében felül kell vizsgálnunk. Ma már rendelkezésünkre állnak azok a megbízható, új eredmények, amelyek alapján téves feltételezését a vadon élő mézelő méh észak-eurázsiai spontán elterjedéséről revideálni tudjuk. Annál is inkább, mivel kiderült, hogy a vadon élő mézelő méh elterjedésének helyét KÖPPEN nemcsak Szibériát illetően, hanem Közép-Ázsiával (Turkesztánnal) kapcsolatban is helytelenül állapította meg. A török nyelvek 'méz' elnevezése: *bal* ~ *pal* kimutatható nemcsak Dél-Szibériában és Mongóliában élő török nyelvű népeknél, hanem a kazáni tatároknál és csuvasoknál is, akiknek elődei köztudomásúlag Közép-Ázsián keresztül mint lovas nomádok vándoroltak Kelet-Európába. A türkmének és üzbégek, akik Közép-Ázsia déli részén élnek, ugyancsak ismerik a *bal* szót, mint ahogy a szomszédos indoeurópai eredetű iráni őslakosságnak, a tadzsikoknak jó része már régóta méhészkedik. Tőlük vették át az üzbégek a méz szót *mis* formában (vö.: újgur *mir*, ótörök *mir*). Megjegyzendő, hogy a Közép-Ázsián át kelet felé vándorló tohárak éppúgy ismerték a méhet (tohar B. *mit*, amelyet a kínaiak *mi* < **miet*, s tőlük a japánok is átvették *micu* alakban), mint az iráni eredetű alánok, akiknek oszét utódai a Kaukázus középső részén mind a mai napig megőrizték az ősiráni 'méh' és 'méz' szavakat.⁴⁸ Mindez nem történhetett volna meg, ha Közép-Ázsiában a

⁴⁷ HOTYINSZKIJ 1977. 117.

⁴⁸ IVANOV 1983. 937.

19. század közepéig ismeretlen lett volna a mézelő méh, amint azt KÖPPEN 1886-ban kategorikusan, de tévesen állította.

Végezetül megemlítiük még, hogy felmerült az a feltevés is, hogy a 'méh' szó a finnugorok őseinél nem mézelő méhet jelentett, hanem mézelő poszméhet. Ezzel a kompromisszumos jellegű hipotézissel, amelyet tudomásunk szerint a neves észt néprajzkutató, F. LINNUS vetett fel, KÖPPEN hipotézisét cáfolandó, nem lehet egyetérteni.⁴⁹ A finnugor nyelvekben ugyanis kimutatható mind a 'méz' (PFU **mete*), mind pedig a 'méh' (PFU **mekše*) alapnyelvre visszavezethető ősi formája. Az életföldrajzi adatok is azt mutatják, hogy a vadon élő mézelő méh az Urál mindkét oldalán, az európai és ázsiai részekén egyaránt spontán terjedt el, vagyis endemikus, őshonosnak számít, legalábbis a közhelylocén kezdete óta, de lehet, hogy még régebben.

A finnugor őshaza kutatása szempontjából külön kiemelkedő az a hosszú időn keresztül uralkodó téves felfogás is, miszerint a Nyugat-Szibériában élő obi-ugoroknál állítólag hiányzik a méhészkedésükre utaló terminológia. Ezzel kapcsolatban érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy mind a voguloknál, mind pedig az osztjákoknál kimutatható a 'méz' megnevezése. Ez V. V. IVANOV véleménye szerint legközelebbi nyelvrokainknál nem permi átvétel, hanem a finnugor kori 'méh' (**mekše*) és 'méz' (**mete*) szavak kontaminációjából jött létre a **meke* etimonon keresztül.⁵⁰ Mindez, bár még további vizsgálatot igényel, ma már vitán felül áll. A vogul méhészkedésre vonatkozó recens és múlt századból származó nyelvi, valamint a 17. századi írásos adatok már önmagukban is ellentmondanak a széles körben elterjedt, félrevezető feltevésnek, miszerint a Nyugat-Szibériában élő obi-ugorok egykoron nem ismerték volna a mézelő méhet, amint azt E. SATÄLÄ, PATKANOV, GOMBOCZ Zoltán, N. SEBESTYÉN Irén, ZSIRAI Miklós, MOÓR Elemér, BÁRCZI Géza, LINNUS, HÄMÄLÄINEN, mostanában pedig V. N. CSERNYECOV, POTAPOV, LÁSZLÓ Gyula, DIENES István és BARTHA Antal állította. Jóllehet REGULY vogul nyelvi adatai alapján erről HUNFALVY még KÖPPEN előtt több mint két évtizeddel írt. (Csökének nincs igazsága, amikor a szóban forgó, mézre vonatkozó szavakat a kínai nyelvből való átvételnek véli.) Mindenesetre elgondolkodásra késztet, hogy nemcsak a déli voguloknál, amire REGULY utalt, hanem északabbi szállásterületükön élő vogul csoportoknál, valamint az osztjákoknál még ma is ki lehet mutatni a 'méz' elnevezésen túlmenően a 'méh' jelentésű szót is. Ez a körülmény eddig elkerülte a szakemberek figyelmét. A vogul nyelvben, BALANGYIN és VAHRUSEVA adatai szerint, a 'méh' elnevezés (*mag warap*) jelentése 'mézcsináló', az osztjákokban pedig (*maw piram*) 'mézböngölő'.⁵¹ Kétségtelen azonban, hogy az obi-ugorok megmaradt nyelvjárásaiban csak a 'méz' lexéma finnugor kori, de

⁴⁹ LINNUS 1940. 23.

⁵⁰ IVANOV 1983. 937.

⁵¹ BALANGYIN – VAHRUSEVA 1985. 93.

maga a 'méh' elnevezése más, mint a többi finnugor népnél, valamilyen oknál fogva leíró jellegű. Az sem kizárt, hogy archaikusabb, mint a többi finnugor szó.

Ennek ellenére a vadon élő mézelő méh elterjedését a Nyugat-Szibériában élő legközelebbi nyelvrokainknál aligha lehet kétségbe vonni. Egyrészt ökológiai okok miatt: Szibériában a vadon élő mézelő méh őshonos, legalább a középholocén eleje óta. Másrészt azért sem, mert a voguloknál a 'méz' és a leíró jellegű 'méh' lexéma mellett a méhészkedésre utaló harmadik fontos szó is kimutatható, nevezetesen a 'kaptár', a 'méhkas' (*mägvä ropkäl'*).⁵² Szerintünk mindezek a nyelvi adatok minden kétkedéssel szemben egyértelműen bizonyítják, hogy az Urálon túl élő legközelebbi nyelvrokainknál jelenleg is kimutatható a méhészkedés teljes komplexuma. Ez azt bizonyítja, hogy az ugorok közül nemcsak a finnugor őshaza déli részén élő magyarok elődeire terjedt ki az ősiráni vagy tohár etnokulturális hatás, hanem legközelebbi nyelvrokaink őseire is. Mássalhangzórendszerük V. V. IVANOV, neves indoeurópaista szerint hasonlít a tohár konzonzantimusra, nem beszélve arról, hogy V. V. NAPOLSKIIH szerint nem kizárt, hogy a lovat jelentő szót viszont a tohárok az ugoroktól vették át (toh. A *lu*). (Vö.: még toh. A *nap - em* 'ember' szogd *n'b, nāf* > magyar 'nép'; toh. A *wāl* magyar 'öl'.)⁵³

A vonatkozó nyelvi anyagon túl az archeológiai adatok is támogatni látszanak ezeket a megállapításokat. Mindenesetre az Urálon túli ligetes sztyeppi vidéken megtaláljuk a lombos erdő összes fáját, beleértve a tölgyet és a mogyorót, és ez a régió beletartozott a ló domesztikációjának övezetébe, ahol már az i. e. IV. évezredben kimutathatók a háziállatok csontjai, a sertés kivételével. Ezt a kérdést érdemes tovább vizsgálni. Ezen túlmenően nem lehet teljesen kizárni, hogy a múlt évszázadokban eltűnt déli vogul nyelvjárásokban egykoron meglehetett a 'méh' más finnugor népekkel közös elnevezése, csakúgy mint a tölgyfa neve. Csakhogy az utóbbi kiesett, illetve más fa elnevezésére vették át. Ezek a vogul csoportok asszimilálódtak a szibériai tatárok és a betelepülő oroszok által, még azelőtt, hogy nyelvészeink meg tudták volna találni a vonatkozó szavakat. E feltételezés egyik bizonyítéka lehet, hogy az obi-ugorok jelenlegi északi nyelvjárásában a 'méz' szó, amely átkerült a szamojédba is, és cukrot, édességet jelent, a finnugor kori 'méh' és 'méz' jelentésű lexémák összeolvadása révén jött létre.⁵⁴ Akárhogy is volt, az Urálon túli vidéken mindenképpen adatolt a mézelő vadon élő méh és az erdei méhészet megléte, éppen ott, ahol a legközelebbi nyelvrokaink jelenlegi és egykori szálláshelyei húzódnak. SCHMIDT Éva hívta föl a figyelmüket arra, hogy BAHRUSIN Kungur város levéltárában a 17. századból származó írásos forrásokat talált a Tagil folyó medencéjében élő vogulokról, akik a cárnak segítségkérő levelet írtak az éhín-

⁵² BALANGYIN – VAHRUSEVA 1985. 115.

⁵³ IVANOV 1983. 937.

⁵⁴ TESZ 1970. 911.

ség miatt, minthogy a hosszú tél következtében a fák odvaiban élő méhek, amelyeknek mézét eddig ők rendszeresen megszerezték, kipusztultak.⁵⁵

Ezzel kapcsolatban meg kell említeni, hogy a legújabb palynológiai, nyelvi adatok és a 17. századból származó írásos források fényében F. LINNUS (1881–1942) feltételezését, miszerint a vadon élő mézelő méh Nyugat-Szibériában csak az Altaj környékén őshonos, nem lehet elfogadni az Urálon túlról származó tények alapján.⁵⁶ Egyébként azért sem, mert KÖPPEN oly módon próbálta megcáfolni, hogy RADLOFFra hivatkozott, aki az Altaj hegységben élő török nyelvű népek általa felfedezett erdei méhészkedéséről és a náluk talált vadon élő méhekről írt. Ez tudományosan inkorrekt eljárás, hiszen KÖPPEN a monográfiájában elismeri, hogy az Altaj hegységben élő tatároknál RADLOFF megtalálta a vadon élő méhet, bár ezt a messzemenő következtetésre alapul szolgáló tényt német nyelvű összefoglalásában már nem, illetve teljesen félreérthetően említi.⁵⁷ De ez csak azt bizonyítja, hogy LINNUSnak – MUNKÁCSI Bernáthoz, N. SEBESTYÉN Irénhez és másokhoz hasonlóan – nem állt módjában KÖPPEN orosz nyelvű monográfiáját eredetiben tanulmányozni, ahol részletesen le van írva, hogy RADLOFF felfedezését az Altajban található vadon élő mézelő méhvel kapcsolatban a neves szerző megpróbálja bagatellizálni. Ami annál is könnyebben ment, mert mindketten azzal akarták bizonyítani az orosz kultúrfölényt, hogy az oroszok terjesztették el a mézelő méhet és a méhészkedést Szibéria és Turkmenisztán bennszülött népeinél. Ekkor ugyanis még élt VERBICKIJ, aki azt állította magáról nagyszámú cikkében, hogy az ő nevéhez fűződik a szibériai méhészkedés térhódítása. KÖPPEN tisztában volt vele, hogy az Altajban felfedezett vadon élő méh döntő érv ezen rovar szibériai őshonossága mellett és a koncepciója ellen. Annál is inkább, mivel a fekete tatároknál saját nyelvi elnevezést mutatott ki W. RADLOFF *Aus Siberien* című munkájának első kiadásában, 1884-ben.

Ma már nem nehéz megállapítani, hogy nem KÖPPEN, hanem RADLOFF találta ki, feltehetően V. VERBICKIJ néprajzkutató hatására, hogy az Altajban megtalált vadon élő mézelő méhet az orosz méhkasokból a 19. században elszabadult és elvadult méheknek nyilvánítsák. „Nekem azt mondták, hogy régebben az Altajban nem volt méh, ide az oroszok hozták be, aztán sok méhraj elvadult, és rendkívüli mértékben elszaporodtak.” Ezt a megalapozatlan feltételezést KÖPPEN két év múlva a finnugor őshazáról írt munkájában hivatkozás nélkül átvette, hogy ezáltal semlegesítse a felmerülő ellentmondást, nevezetesen, hogy Nyugat-Szibériában kimutatható a vadon élő mézelő méh. RADLOFF néhány évvel hamarabb publikálta híres művét, mint KÖPPEN, de az utóbbi szerző korrektül megemlíti a jeles keletkutató nagy jelentőségű fölfedezését, amely fontos bizonyítékkul szolgál a mézelő méh őshonossága mellett Szibéria

⁵⁵ BAHRUSIN 1936. 47.

⁵⁶ LINNUS 1940.

⁵⁷ KÖPPEN 1886, 1890.

területén, bár – érthető módon – megpróbálta azt félremagyarázni. Erre az el-
lentmondásra azonban az őshazakutatás nem figyelte fel idejében, főleg azért,
mert külföldön nem állt a tudósok rendelkezésére KÖPPEN eredeti orosz nyelvű
monográfiája. Abban ugyanis részletesen leírja azt a nehézséget, amivel meg-
kellett neki küzdenie, amikor kéziratának elolvasása után RADLOFF felhívta a fi-
gyelmét a koncepciójának ellentmondó adatokra. Sajnos KÖPPEN nem említi
meg, hogy a Nyugat-Szibéria déli részén élő altaji népnél kimutatott vadon élő
mézelő méh orosz méhkasokból való származtatását RADLOFF könyvéből vette
át, jóllehet munkája más részeiben utal a neves keletkutató művére.⁵⁸

Mindazonáltal a vadon élő mézelő méhnek az Altaj közelében régi korban
való meglétét, amelyre régészeti leletek: sziklarajzok és bronzövdíszítések utal-
nak, nem lehet teljes értékű bizonyítékként felhasználni Nyugat-Szibériának az
Urálhoz közelebb eső északi részén való elterjedését illetően.⁵⁹ Az Altaj és az
Urál között nem alakult ki egységes lomboserdő-övezet, mint a Balti-tenger és
az Urál hegység közötti térségben a középholocén idején. Nyugat-Szibériában a
két hegység környékén két különálló tömbben található a mézelő méhek elterje-
dése. Az egyik az Urál környékén, a másik pedig az Altaj hegység közelében,
és a kettő egymásból nem vezethető le. ZICHY Istvánnak igaza van abban, hogy
Uszty-Kemenogorszk Nyugat-Szibéria délkeleti határán, az Altaj hegység lábá-
nál fekszik, és hogyha ott a 18. század 70-es éveit nem lett volna vadon élő mé-
zelő méh, amint azt KÖPPEN és RADLOFF tévesen feltételezték, ez önmagában
még keveset bizonyít Szibériának közvetlenül az Urál hegység közelében lévő
részét illetően, amely ugyan jóval északabbra fekszik, de rendelkezik írásos for-
rásokkal az obi-ugorok erdei méhészkedéséről már a 17. századból.⁶⁰

⁵⁸ RADLOFF 1884, 1893; KÖPPEN 1886; RADLOFF 1989. 217. Vö. KÖPPEN 1890. 1002–1003.

⁵⁹ FODOR 1977. 279–301.

⁶⁰ ZICHY 1923. 57. KÖPPEN koncepciójának első bírálói az észti LINNUS és a finn HÄMÄLÄINEN
volt. Az orosz kutató munkájának megjelenése után csaknem ötven évvel jelentkeztek. Mondani-
valójukat harminc évvel később FODOR István ismertette a magyar tudományossággal. LINNUS és
HÄMÄLÄINEN azonban nem tudott az obi-ugorok erdei méhészkedéséről bizonyító adatokról. Bírál-
latukban csak KÖPPEN rövid német nyelvű munkájára támaszkodtak, nem hasznosították a rész-
letesebb eredeti monográfiáját. Ráadásul csak az Altaj hegységben megtalálható mézelő méh
problémájára összpontosítottak, és továbbra is tévesen határozták meg a vadon élő mézelő méh
elterjedését Nyugat-Szibériában. Szerintük kizárólag az Altajban mutatható ki, Novokuznyeck
városával bezárólag, amelytől nem messze, a fekete tatároknál, a Telecki-tó mentén találta meg
RADLOFF az 1860-as években a vadon élő méhet, amire felhívta KÖPPEN figyelmét, rögtön kézira-
tának elolvasása után. Hiszen német nyelvű könyvében már előzőleg publikálta ezt a fontos ada-
tot, amely alapvetően megcáfolja a vadon élő mézelő méh kései, 18–19. század fordulójától való
elterjedését. Csakhogy HÄMÄLÄINEN és LINNUS nem vette észre, hogy RADLOFF, feltehetőleg
VERBICKIJ nyomán, érvet szolgáltatott KÖPPEN számára helytelen koncepciójának további fenn-
tartására. Ugyanis éppen RADLOFF volt az, aki az 1884-ben kiadott könyvében fölvetette, hogy az
általa megtalált vadon élő mézelő méh az Altaj hegység erdeiben az orosz parasztok méhkasai-
ból és kaptáraiból elszabadult házi méhek elvadult utódai lehetnek.

A finnugor őshaza kutatása szempontjából alapvető jelentőségű az az új adat, hogy Nyugat-Szibéria délnyugati részén ismert nemcsak a hárs és a szil (egykoron a tölgy is), hanem a fűzfa, nyárfa, nyírfa, valamint a fenyőfélék, amelyek egytől egyig mind méznyersanyagot termelő növények. Ezek a fák virágot, nektárt, édesharmatot juttatnak a méhek számára. Az édesharmat, más néven mézharmat, az az anyag, amelyet a méhek egyes növények leveléről és száráról gyűjtenek. A nedveket vagy kiizzadja a növény, vagy rovarok – főként levéltetvek – kiszívják a növényből, a számukra értékes anyagot megemésztik, a cukros levet pedig kiürítik, amit a méhek begyűjtenek. Mivel a finnugor alapnyelvben kimutatható mind a *méz* (PFU **mete*), mind pedig a *méh* (PFU **mekše*) szó; az Uráltól keletre eső szibériai területet, ahová átnyúlik a hegység refugiumából az európai lombos erdő, nem lehet kizárni a finnugor őshaza számba jöhető területei közül. Annál kevésbé, mivel az Urál két oldalán honos lucfenyő (*Picea*), erdei fenyő (*Pinus silvestris*), vörösfenyő (*Larix*), jegenyefenyő (*Abies*), valamint a szil (*Ulmus*) (PFU **śala*) elterjedése alapján határozza meg a nyelvészeti paleontológia, HAJDÚ Péter jóvoltából, a finnugor ősök közös kiindulási területét.⁶¹ Ezek a fenyőfélék a legfontosabb mézharmatot adó fák Nyugat-Szibériában csakúgy, mint Közép-Európában. Nem beszélve arról, hogy az Urálon túl élő vogulok és osztjákok déli csoportjainál a 17. század második felében nagyszabású erdei méhészkedést regisztráltak a korabeli források (WITSSEN 1692; az 1686/87-es kunguri levéltári adatokra lásd BHRUSIN 1936).

KÖPPEN ötletét az obi-ugor mellett a dél-szibériai török, kett és mongol nyelvi anyag is cáfolja, amelyre a finnugor őshaza kutatása nem figyelt fel, jóllehet a hipotézis megalapozatlansága már száz évvel ezelőtt is kételyeket kellett volna hogy ébresszen. Igaza volt azonban abban, hogy a finnugor nyelvek 'méz' és 'méh' szava – legalábbis az esetek döntő többségében – indoeurópai átvétel lehet, bár ebből egyáltalán nem következik, hogy a két nyelvcsalád, a finnugor és az indoeurópai közös őshazája a Közép-Volga-vidék szélesebb környékén lett volna. A méh és méz szó nyelvünkben valóban ősi örökség a finnugor korból. A finnugorok méhészete gyűjtögető életmódjuknak megfelelően erdei méhészkedés lehetett. A méhészkedésre vonatkozó finnugor terminológia eredetével kapcsolatban az indoiráni nyelvekkel való megfelelés alapján – KÖPPENTől eltérően – a hazai szakemberek általában úgy vélik, hogy földrajzi és tárgyi okok miatt ezek a szavak inkább a finnugorságtól indultak ki, jóllehet a kölcsönzés irányát, különösen a méh lexéma tekintetében, még nem látják véglegesen tisztázottnak.⁶²

Nemrég azonban a külföldi kutatások egyértelműen eldöntötték ezt a kérdést. A méz és méh szó ugyanis szintén idegen nyelvi átvételnek számít az indoeurópai alapnyelvben, akárcsak a finnugorban. Az indoeurópai alapnyelv-

⁶¹ HAJDÚ 1964. 47–83.

⁶² TESZ 1970. 911.

be – amint azt Sz. A. SZTAROSZTYIN újabban kimutatta – „észak-kaukázusi” nyelvcsaládból került át.⁶³ Ide tartoznak az abház, ubykh (päkhy), adyge (cserkesz), vajnah (csecsen és ingus) és dagesztáni népek ősei, akik a hattival és hurritával nyelvrokonok, és elő-ázsiai őshazájukból elvándoroltak. (Az indoeurópaiak és sumerek ugyanis erős kulturális és gazdasági hatásnak voltak kitéve a szomszédos „észak-kaukázusi” népek részéről Eurázsia délnyugati részén, Elő-Ázsiában a neolitikus forradalom, a termelőgazdálkodás és a fémművesség időszakában, beleértve a vas i. e. III. évezredben való korai feltalálását.) Figyelmet érdemel továbbá, hogy az indoeurópaiaknál a méh a tavasz kezdetének és a női termékenységnek a szimbóluma volt, ezért tabu alá esett. Minden valószínűség szerint rokon népeinknél ugyanez a helyzet állhatott fenn egykoron. Talán ez a magyarázata annak, hogy a finnugorok idegen szót vettek át a méh megnevezésére. T. M. ANANICSEVA moszkvai folklorista Volga-vidéki, az ottani finnugor népek között végzett néprajzi gyűjtéséből tudjuk, hogy a mordvinoknál a rituális jellegű folklórszövegekben az állapotos asszonyt ma is a méhkirálynővel hozzák kapcsolatba.⁶⁴

Az elmondottakból következik, hogy a méh és méz, de a hárs, sőt a szil és a tölgyfa elnevezése alapján sem lehet arra következtetni, hogy a finnugor, ugor vagy akár a magyar őshaza kizárólag Európában, az Uráltól nyugatra, a Volga–Káma vidékén feküdt volna. Nincs életföldrajzi okunk, hogy a hegység ázsiai oldalán fekvő Nyugat-Szibériát ki kellene rekeszteni rokon népeink egykori kiindulási helyei közül. A szóban forgó növények és állatok, beleértve a sünt, a cobolyt, az Urál hegység mindkét oldalán több ezer év óta, de legalább a középholocén elejétől fogva ismertek. Következésképpen minden olyan kísérlet, mely az obi-ugor nyelvekben a méhre, mézre és süntre, továbbá a lombos erdő egyes fáira vonatkozó szavak hiányára hivatkozva az Urálon túli területeket megpróbálja kizárni az őshaza körzetéből, alapvetően téves. Az elterjedt feltételezéssel szemben ugyanis a vadon élő mézelő méh és a sünt, illetve a hárs, a szillel együtt most is megtalálható, akárcsak a távoli múltban mind az Urál európai részén, a Volga–Káma mentén, mind pedig a hegység szibériai oldalán. A coboly nemrég tűnt el a kelet-európai erdőzónából, a tölgy pedig Nyugat-Szibériából. Így a több mint száz éven keresztül tévesen használt KÖPPEN-féle életföldrajzi érvelés korántsem szolgál bizonyítékul amellet, hogy a finnugor őshaza területébe nem tartozott volna bele az Urál hegységtől keletre fekvő Nyugat-Szibéria is.

Ezt megerősítik nemcsak a palynológiai vizsgálatok, de legújabbban archeológiai feltárások is. Az Urál mindkét oldalán ugyanis a mezolitikus és az azt követő neolitikus korban – a Dél-Urál szibériai lejtői kivételével – mindenütt, a tajga övezetében csakúgy, mint a lombos erdő Urálon túlra átnyúló sávjában,

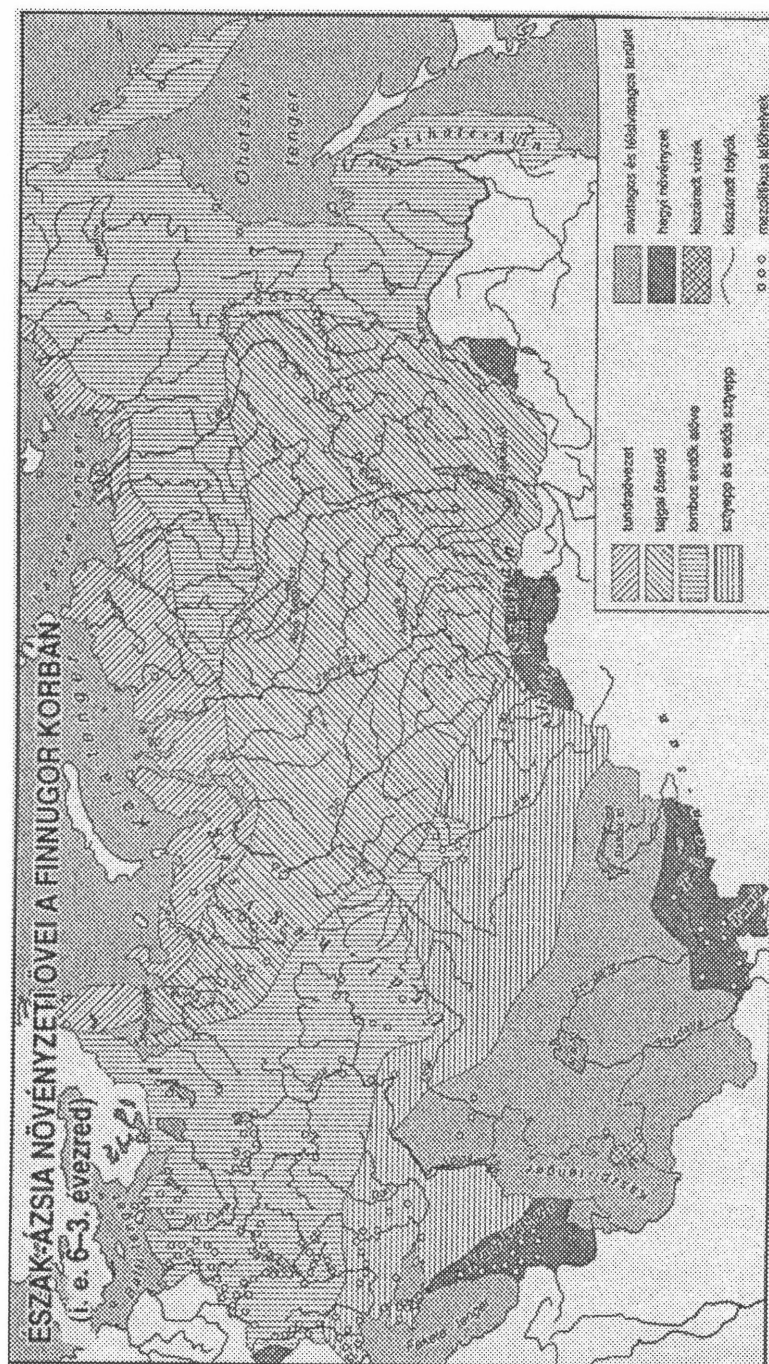
⁶³ SZTAROSZTYIN 1994. 75.

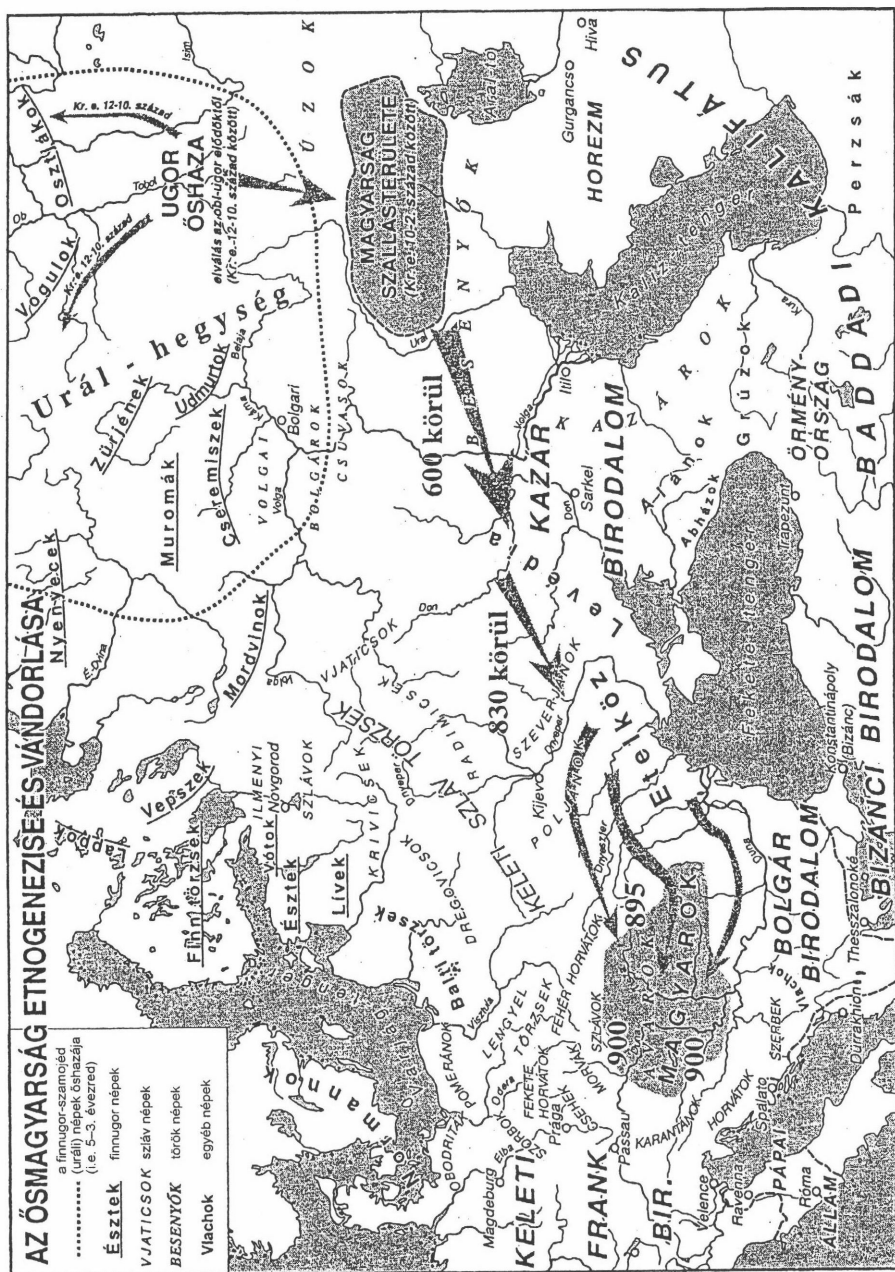
⁶⁴ ANANICSEVA 1980. 118–119.

azonos régészeti kultúrát mutattak ki a kérdéssel foglalkozó kutatók, amely alapvetően különbözik a szomszédos területek archeológiai műveltségétől. A legújabb nyelvészeti paleontológiai és palynológiai bizonyítékok alapján a finnugor nyelvcsalád hagyatékának kell tartanunk az Urál hegység mindkét oldalának régészeti anyagát a paleolitikumig visszamenően, beleértve a *Kapova piscera* paleolit barlangrajzokat is.

A legújabb hazai őstörténeti összefoglalásokban az őshazával kapcsolatban azonban még mindig a negyven évvel ezelőtt publikált, elavult palynológiai adatok szerepelnek, jóllehet azóta N. A. HOTYINSZKIJ tollából új, modern összefoglalás született Észak-Eurázsia holocén kori erdőtörténetéről.⁶⁵ A neves orosz palynológus nem kis mértékben módosította W. F. REINING és a nemrég elhunyt N. I. NEUSTADT régóta túlhaladott, részben téves következtetéseit. Ez utóbbit LÁSZLÓ Gyula, HAJDÚ Péter, SOMOGYI Sándor a finnugor őshaza meghatározásával kapcsolatban nemegyszer felhasználta. Ezzel kapcsolatban érdemes megemlíteni, hogy csaknem egy évtizede ismert tény, de őstörténetírásunk még nem eléggé értékelte azt a módfelett fontos körülményt, amely pedig végleg eldöntötte a lombos erdő Urál környéki megjelenése időpontjáról évtizedek óta folyó vitát. Mint már említettük, arról van szó, hogy Euráziában a lombos erdő három refugiuma közül az egyik a holocén elején éppenséggel az Urál hegység déli része volt. Más szóval, a lombos erdő nem az i. e. III. és még kevésbé a II. évezredben érte el Európa és Ázsia határát, az Urál hegységet, ahogyan ezt W. F. REINING nyomában LÁSZLÓ Gyula, SOMOGYI Sándor és mások gondolták, hanem ott őshonos volt a jégkorszaktól, mi több az i. e. V. évezred óta már átnyúlt Nyugat-Szibériába is. Nem ismert még eléggé az őshazakutatásban az a körülmény sem, hogy a szil, a hárs, sőt a tölgy és a mogyoró, amely fákkal a mézelő méh szimbiotikus kapcsolatban él, Nyugat-Szibéria Urálhoz kapcsolódó délibb és középső övezetében a középholocén elejétől fogva kimutatható, bár életterük azóta jelentősen módosult, de a tölgy kivételével teljesen sohasem szorultak ki onnan. A lombos erdő tipikus fáinak (szil és hárs) jelenlegi megléte az Urálon túli vidéken – nem beszélve a jelenleginél jóval nagyobb egykori elterjedésükről – közvetett, az obi-ugor nyelvi és néprajzi anyag pedig közvetlen bizonyítéknak számít az elmúlt korokban a mézelő méh nyugat-szibériai elterjedtségét illetően. Ezt nem lehet figyelmen kívül hagyni sem a finnugor, sem az ugor, sőt a magyar őshazakutatásban sem, mivel alaposan rácsafol néhány elterjedt, de igazolatlan feltételezésre, amely a mézelő méh érv alapján kizárólag csak a Volga–Káma mellékét tartja rokon népeink szétválásuk előtti közös szállásterületének, avagy a magyarok őshazájának. A legújabb adatok alapján a finnugor őshazát Európa és Ázsia határán kell keresni. Rokon népeink legrégebbi szállásterületébe feltétlenül beletartozott az Urál hegység mindkét oldala, a Volga–Káma vidéke éppúgy, mint Nyugat-Szibéria térsége is

⁶⁵ HOTYINSZKIJ 1977. 115–135.





(1–2. térkép). Ily módon a palynológiai és régészeti adatok, valamint N. WITSEN és BAHRUSIN KÖPPENT cáfoló megjegyzései és a REGULY-féle perdöntő adatok birtokában – a múlthoz képest – sokkal nagyobb pontossággal meg tudjuk határozni a finnugor őshazát, vagyis azt a helyet, ahol rokon népeink közös elődei együtt éltek közvetlenül azelőtt, hogy végleg elváltak volna egymástól.

Eddig a kérdéssel foglalkozó kutatás nem vette észre, hogy a szilfa (PFU *šala) megnevezésének megléte a finnugor alapnyelvben egyértelműen utal arra, hogy nyelvcsaládunk őshazájában, legalábbis a déli részeken, a lombos erdő többi fájának, a hársnak és a tölgynek is feltétlenül meg kellett lennie. Egyrészt, mert az Urál mindkét oldalán elterülő finnugor őshaza területén feküdt a lombos erdő egyik refugiuma, másrészt azért is, mert a QUT típusú erdő fái kisebb-nagyobb eltéréssel, de mégis csak együttesen egy komplexumban terjedtek Észak-Euráziában. Így alkottak egységes biocönózt. Eddig módszertani megfontolások miatt nem lehetett feltételezni a lombos erdő fáinak elnevezését az uráli alapnyelvben, jóllehet az Urál hegység déli részén a tölgy (*Quercus*), a szil (*Ulmus*) és a hárs (*Talia*) őshonos, ide kell lokalizálni a holocén kori kiindulási központját. Mivel a szamojédok a finnugoroktól eltérően sohasem éltek a lombos erdő övezetében, ezért a lombos erdő fáira vonatkozó elnevezések érthető módon hiányoznak náluk. Így, jóllehet rendelkezünk a szilfa finnugor kori rekonstrukciójával, a szakemberek óvakodtak ezt a fanevet korábbra, vagyis az uráli korra datálni, minthogy nem mutatható ki a szamojéd nyelvi megfelelője. Ahogyan a tölgyfa nevének kiesése az ugor csoport nyelveiből szintén mostanáig hátráltatta a tölgyfa egykori meglétének feltételezését a finnugor őshazában. A legújabb palynológiai adatok segítségével, a szamojéd és ugor nyelvi adatok hiánya ellenére, ma már joggal fel lehet tételezni, hogy az uráli, majd a finnugor őshaza déli részén, beleértve ebbe az Urálon túli vidéket is, ismert volt nemcsak a szil, hanem a lombos erdő többi fája, nevezetesen a tölgy és a hárs is.

Nyelvcsaládunk felbomlása idejét a legújabb nyelvészeti, művelődéstörténeti, ökológiai és paleoklimatikai adatok egyeztetése alapján pontosabban meg tudjuk határozni: egyértelműen az i. e. III. évezred második felére kell datálnunk. Ekkor, a holocén klímaoptimuma után i. e. 2600–2100 között a jégkorszak utáni első jelentős lehűlés következett be, ami a földrajzi övezetek eddigi kiterjedését nagymértékben módosította. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy A. RAUN és E. KINGA szóstatistikai módszerű glottokronológiai számítása szerint a finn és a magyar nyelv közös elődei 4500 évvel ezelőtt, azaz i. e. 2500 körül váltak el egymástól. Szerintük a finnugor nyelvek felbomlása i. e. 2600–2100 között ment végbe. Ez azért látszik nagyon valószínűnek, mivel Észak-Euráziában, éppen ekkor, vagyis az i. e. III. évezred második felében, pontosabban i. e. 2600–2100 között, jelentős időjárás-változás következett be, amely nagyarányú klímaromlással járt.⁶⁶

⁶⁶ RAUN – KINGA 1956. 551–568.

Az ökológiai zónák határainak eltolódása jelentős népvándorlásnak adott lökést az északi féltekén, így az uráli finnugor őshazában is. Az Urál környéki ősi finnugor szállásterületen ekkor nemcsak a lomboserdő-övezet északi és keleti határa változott meg jelentősen, hanem nagymértékű elmocsarasodás is végbement, sőt kialakult a hegységre jelenleg is jellemző klimatikus aszimmetria is. Előzőleg, a holocénkor elején ugyanis a sajátos ciklontevékenység miatt az időjárás az Urál északi felén érdekes módon enyhébb volt, mint a hegység déli részein, ahol pedig a lombos erdő refugiuma helyezkedett el. Innen, ebből a refugiumból (és nem Közép-Európából, a Kárpát-medence környékéről) terjedt el később a középholocén kezdetén beköszöntő klím optimum idején a szil, hárs, tölgy és mogyoró az Urál mindkét oldalán, a Káma és a Belaja mentén csakúgy, mint Nyugat-Szibéria délnyugati részén, az Ob középső folyásáig bezárólag. A klím optimum után azonban, az i. e. III. évezred második felében végbement a holocénkor első nagy klímaromlása. Ez az úgynevezett kisjégkorszak, amely jelentős ökológiai változásokkal járt Észak-Euráziában. A szóban forgó klimatikai okok következtében az Urál hegység mindkét oldalát magában foglaló finnugor őshaza területének jelentősnek mondható kisebbedése ment végbe a hirtelen bekövetkezett és katasztrofális jellegű elmocsarasodás miatt. Ez a körülmény viszonylagos túlnépesedéssel járt az ősi finnugorok földjén. Az elmocsarasodás, illetve az ökológiai övezetek határainak módosulása i. e. 2600–2100 között a finnugorok egy részének elvándorlását váltotta ki eredeti szálláshelyükről. Ez régészetileg jól nyomon követhető, legalábbis a finnugor őshaza keleti felében, nevezetesen Nyugat-Szibéria ligetes-sztyeppes tájékáról kiinduló és az északi sarkkör felé tartó, több ökológiai övezetet interzonálisan átszelő migrációban.⁶⁷

Sajnos a finnugor őshaza nyugati részéről, vagyis az Urál hegység európai oldaláról kiinduló vándorlás régészetileg kimutathatatlan. Ennek az a magyarázata, hogy a finn-permi csoportok nyugati irányú elmozdulása a Balti-tenger partjai felé az Urál északi része és a Fenno-Skandinávia között húzódó tajga-övezettől délebbre fekvő, nyugat felé szélesedő lombos erdő zónájában, lényegében egynemű földrajzi körülmények között ment végbe. Az azonos ökológiai övezetben történő, finnségi népekkel kapcsolatos migráció régészeti nyomai minimálisak, nehezen vagy egyáltalán nem mutathatók ki. Ezért kell az etnogenezis kutatásába a régészet mellett más tudományágakat is bevonni, az interdiszciplináris jellegű komplex módszert alkalmazni.

A magyarok elvándorlását az ugor őshazából s a lomboserdő-övezet keleti széléről, a nyugat-szibériai erdős sztyeppről, dél felé, a nyílt sztyeppre ugyancsak az elmocsarasodás váltotta ki, de nem ekkor, hanem 1000-1500 évvel később, a szubboreális klímaperiódus végén. Amikor is az i. e. 12. század körül beköszöntött egy újabb klímaromlás, amely a holocénkor legjelentősebb le-

⁶⁷ HOTYINSZKIJ 1977. 148.

hülésének számít. Ennek következtében őseink kénytelenek voltak elhagyni az egyre jobban elmocsarasodó ugor kori szállásterületüket. Észak-Eurázsia humid klímája, amely az Urál környékén létrehozta Földünk legnagyobb mocsárvidékét, ugyanis némi fáziskéséssel a bronzkor végén, az i. e. 12. században érte el a egykori finnugor őshaza ligetes, sztyeppés déli részét. Az ősmagyarok északról, a nyugat-szibériai lomboserdő-sávhoz közvetlenül kapcsolódó ligetes vidékről, az i. e. 12–10. század között vándoroltak délebbre, a sztyeppövezetbe (andronovói jellegű cserkaszkul régészeti kultúra), és váltak klasszikus lovas nomádokká.

A magyarság sztyeppövezetbe kerülésének idejét eddig hipotetikusan általában az 5. századra szokás tenni. Állítólag ekkor, a nagy népvándorlás korában a török törzsek kimozdították volna őseinket addigi szálláshelyükről. Ennek a hosszú ideig uralkodó megalapozatlan feltételezésnek az a magyarázata, hogy a magyar őstörténetírás előtt hosszú időn keresztül nem volt ismert az eurázsiai lovas nomád sztyeppi állattartás kialakulásának kronológiája. Jóllehet az ugor nyelvközösség felbomlásának idejét a nyelvészet többé-kevésbé helyesen állapította meg, nevezetesen az i. e. I. évezred elejére datálva azt, vagyis éppen a nomadizmus kialakulásának idejére. Ez a nagy művelődéstörténeti jelentőségű életmód éppen ekkor, az i. e. II–I. évezred határán jött létre az ugor őshazától délre, az eurázsiai sztyepp zónájában, többek között klimatikai okok miatt. Amíg ugyanis Észak-Euráziában az erdőövezetben hűvös és esős időjárás uralkodott, addig délen a sztyeppes és félsivatagos zónában ennek az ellenkezője, a xerotermikus maximum következett be, amely kiváltotta az adott területen élő lakosság migrációján túlmenően gazdasági életének megváltozását is, amely a világtörténelmi jelentőségű lovas nomadizmus kialakulásával járt.

Nem véletlen, hogy a honfoglaló magyarság európid, andronovói jellegű antropológiai arculatának kialakulása az i. e. 12–10. évszázad közötti ezer év folyamán, a finnugor és ugor őshazától délre, a lovas nomadizmus egyik kialakulási centruma közelében az Észak-Kaspi régióban ment végbe. Itt az Araltó, az Alsó-Volga és a Mugodzár hegység között fekvő arid, rendkívül száraz területen, ahol a nagyállattartó nomád népek csak lótenyésztéssel és juhtartással tudtak foglalkozni, alakult ki a magyar nép, mint sajátos jelleggel bíró etnikai közösség, amely nyelvében alapvetően különbözött a szomszédos iráni, majd török lovas nomád csoportoktól.

Az ugor csoport felbomlásával és a magyarok Eurázsia középső részének száraz sztyeppjén való tartózkodásával, ökológiai okok miatt, nyelvünkől elveszett a tölgy elnevezése, de megmaradt a szilfa és a nyírfá neve. A tölgy elnevezését a magyar lovas nomádok későbbi vándorlásuk során, a Kaukázus előterében vették át az iráni oszétek elődeitől, a tölgy termésének elnevezését, a makk szót pedig a dagesztáni nyelvcsoporthoz tartozó „avar” nyelvből, amelyben ez a lexéma, a *maq̄q*, egyben a tölgyfa megnevezésére is szolgál. Ugyanebből a nyelvből származik a *réz* szavunk is. Mindez azt mutatja, hogy a továbbiakban sem lehetséges kizárni az ősmagyarok tartózkodását a Kaukázus elő-

terében fekvő félsivatagos sztyeppes és ligetes sztyeppes területeken, jóllehet az utóbbi évtizedekben divat volt a kaukázusi őshazát cáfolni. Mindenesetre Sz. L. NYIKOLAJEV és Sz. A. SZTAROSZTYIN most megjelent *Észak-kaukázusi nyelvek etimológiai szótára* új lehetőséget tár fel a magyar őstörténet számára, bár BALINT Gábor nyelvhasználati kezdeményezéseit aligha támasztja alá. Ezzel szemben az antropológiai vizsgálatok szintén valószínűsítik, hogy őseink feltétlenül jártak a Kaukázus környékén, ahol az Észak-Kaszipi régiójától eltérően a tölgyfa megtalálható, ugyanúgy, mint mindenütt Kelet-Európa sztyeppvidékének folyóvölgyeiben. Más adatokkal együtt, a magyar nyelv tölgyfa elnevezésének átvétele az iráni jellegű nyelvből kizárja azt az újabban felmerült téves hipotézist, miszerint a magyarok őshazája a Volga–Káma vidéke lett volna. Ha a magyarok megszakítás nélkül csak a kelet-európai sztyeppvidéken tartózkodtak volna, megmagyarázhatatlan, hogy miért felejtették el a lombos erdő legjellegzetesebb fájának, a tölgynek az elnevezését, amely a Volga–Káma vidékétől a Kaukázus hegyeiig bezárólag őshonos, endemikus.⁶⁸

Szeretnénk fölhívni ezzel kapcsolatban a figyelmet arra, hogy nemcsak a magyarban, hanem minden valószínűség szerint a többi ugor nyelvben is a tölgyfa elnevezésének hiánya másodlagos jelenség. Az ugor őshaza egykori területéről, a nyugat-szibériai ligetes sztyeppről a tölgy éppen akkor tűnt el, amikor őseink a 895 körüli években végrehajtották a honfoglalást, és megjelentek az eurázsiai sztyeppövezet nyugati szélén, a Kárpát-medencében. Érdekes módon mind a két jelenségnek ugyanaz volt az oka, nevezetesen a 9–10. század fordulóján beköszöntő klímaromlás. Ez a kelet-európai sztyepp vidékén több évszázad óta létező félnomád népek szedenterizációját tükröző szaltovói (szaltovo-majacki) régészeti kultúra megszűnéséhez vezetett 900 körül. Ennek déli, a Fekete-tenger partján fekvő variánsának a hordozói lovas nomád őseink voltak, akik az állattartás mellett ismerték bizonyos mértékben a földművelést is, beleértve ennek öntözéses formáját, és alkalmazhatták a sztyeppi nehéz ekét is,

⁶⁸ A lovas nomád magyarok a Kaukázus előterében való tartózkodásuk idején elég korán megismerkedhettek a keresztyénséggel. Mindenesetre az Észak-Kaukázus közelében elterülő örmény földön a Római Birodalmat megelőzően, 301-ben államvallássá vált a keresztyénség, a 4. században, az örmény írásbeliség megjelenésével párhuzamosan, sor került az első bibliafordításokra, sőt missziós papokat küldtek a Kaukázus szomszéd népei közé térítés céljából. A szóban forgó cserkeszek előbb keresztyének lettek, és csak a 17–18. században váltak mohamedánokká. A keresztyén szubsztrátum hatása folklórkultúránkban mind a mai napig kimutatható. Legnagyobb kultikus hegyük toponimjában szerepel az *Eš-ten* hatti szó *Ošten* formában. A Zichy-expedíció keretében a múlt század végén BALINT Gábor tanulmányozta a szóban forgó adyge nyelv keleti dialektusát, a kabardot. Ő adta ki külföldön az első adyge szótárt, kabard–latin–magyar szótár címen. BALINT Gábornak a kaukázológiában elfoglalt kiemelkedő szerepére ERDÉLYI István hívta fel figyelmünket, szívességgel ezúttal köszönjük.

amire az archeológiai és nyelvi adatok egyértelműen utalnak. Azonban ökológiai okok következtében a 9. század végén fellépő, rendkívül nagyarányú szárazság miatt kénytelenek voltak elhagyni etelközi szálláshelyüket, mivel komplex gazdálkodásukat, amelyben ugyan uralkodó formának számított ekkor még az állattartás, nem tudták a hagyományos módon tovább folytatni a délorosz sztyeppen. Ez a megállapítás a magyar őstörténet-kutatás új eredményének számít, amelyet még az egykori kételkedők is végül a bizonyítékok hatására elfogadtak.

IRODALOM

- AALTO, P.
1960 *Ein alter Name des Kupers*. Ural-Altaische Jahrbücher 31, 31–40.
- AKIMOVA, M. Sz.
1963 *Paleoantropologicseskij matyerial iz balanovszkovo magilnyika*. Balanovszkij Magilnyik. Moszkva
- ANANYICSEVA, T. M.
1980 *Russzko-mordovszkije vzaimosvzjazi v obrjadovom folklora*. In: *Typologija i vzaimosvzjazi v folklora narodov SzSzSzR*. Minszk
- BADER, O. N.
1963 *Balanovszkij Magilnyik*. Iz istorii lesznovo Povolzsja v epohu bronzi. Moszkva
- BAHRUSIN, B. A.
1936 *Osztjackije i vogulszkije knyazsesztva v XVI–XVIII. vv*. Leningrad
- BALANDIN, A. N. – VAHRUSEVA, M. P.
1985 *Szlovar manysizskovo jazika*. Moszkva
- BÁRCZI Géza
1963 *A magyar nyelv életrajza*. Budapest
- BARTHA Antal
1968, 1979 *Hungarian Society in the 9th–10th Centuries*. Budapest
- 1974 *Módszertani megjegyzések Veres Péter „Újabb adatok a finnugor és magyar őstörténethez” című cikkéhez*. Történelmi Szemle 1–2.
- 1988 *A magyar nép őstörténete*. Budapest
- BELICZAY L. – RUDNAY L.
1987 *A Book of Honey*. Budapest
- BROMLEY, J. V.
1976 *Etnosz és néprajz*. Budapest
- CASTREN, M. A.
1853 *Reiseerinnungen aus den Jahren*. St. Peterburg
- CHARD, C. S.
1961 *Neolithic Culture Areas of Northern Asia*. Internazionali Kongress für Vor- und Frühgeschichte. Hamburg
- CHEBOKSAROV, N. N.
1952 *Ethnogenesis of the Finno-Ugric Peoples*. Sovjetskaja Etnografiya No 6.
- CHERNYKH, J. K.
1983 *Frühmetallurgische Kontakte in Eurasien*. Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie. Bonn, 19–34.
- CHESNOV, J. V.
1970 *The Role of Socio-cultural and Environmental Factors in the Emergence of Agricultural Culture Types*. Sovjetskaja Entnografiya No 3.

- CSEBOKSZAROV, N. N. –
CSEBOKSZAROVA, I. A.
1980 *Népek, rasszok, kultúrák*. Budapest
- CSEBOKSZAROV, V. N.
1963 *K voproszu o mesztye i vremenyi formirovanyii uralszkaj (finno-ugorszkaj) obscsnosztyi*. Congressus Internationalis Fenno Ugristarum. Budapest
- DANSGAARD, W. H. – JOHNSEN, S. J.
1971 *Climatic Record Revealed by the Camp Cantury Ice Core*. In: TUREKIAN, V. (ed.): *The Late Cenozoic Ice Ages*. New Haven, 37–57.
- DAVYDOVA, G. M.
1976 *Anthropological Investigation of the Northern Mansy and their Ethnogenesis*. Moscow
- DEÉR József
1938 *Pogány magyarság – keresztény magyarság*. Budapest
- DIAKONOFF, I. M.
1975 *Hurrisch und Urartäisch*. München
- DIAKONOFF, I. M. – STAROSTIN, S. A.
1986 *Hurro-Urartians as an Eastern Caucosian Language*. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. München
- DOMOKOS Péter
1990 *Szkitiától Lappóniáig*. Budapest
- ECSEDY Ildikó
1969 *Nomád gazdaság, nomád társadalom*. Magyar Filozófiai Szemle 5.
- ERDÉLYI István
1969 *Steppe – Klima – Völkerwanderung*. Miskolci Múzeumok Évkönyve 2. Miskolc, 139–147.
1972 *Nomád életforma – nomád társadalom*. Valóság 5. 13–20.
1994 *Bevezetés a magyar őstörténetbe*. Károli Gáspár Református Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Budapest
- FODOR István
1972 *Őstörténetünk korai szakaszainak néhány fő vonása*. Történelmi Szemle 1–2.
1973a *Az újabb szovjetföldi régészeti kutatások és a magyar őstörténet*. Szabolcs-Szatmári Szemle. Nyíregyháza
1973b *Vázlatok a finnugor őstörténet régészetéből*. Régészeti Füzetek II. 15. Budapest
1975 *Verecke híres útján*. Budapest
1976a *The Main Issues of Finno-Ugrian Archeology*. In: HAJDÚ, P. (ed.): *Ancient Cultures of the Uralian Peoples*. Budapest
1976b *The Problem of the Uralian and Finno-Ugrian Home* (Archaeological survey), *Folia Archeologica* XXVII. Budapest
1977a *Az uráli és finnugor őshaza kérdéséről*. MTA II. Osztályának Közleményei 26.
1977b *Altungarn, Bulgartürken und Ostslawen in Südrussland*. (Archäologische Beiträge). *Acta Antiqua* 20.
1994 *An Outline of Hungarian Prehistory*. A Hermann Ottó Múzeum Évkönyve XXXII. Miskolc
- FORMOZOV, A. A.
1977 *Problemi etnokulturnij isztorii kamennevo veka*. Moszkva
- GERNOT, Wilhelm
1982 *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*. Darmstadt
- GOMBOCZ Zoltán
1925 *Életföldrajz és a magyar őshaza*. Budapest
- GORCSAKOVSKIJ, P. L.
1968 *Rasztyenyije jevroejszkijh sirokolistvvennih leszov na vosztocsnom pregyele areala*. Szverdlovsk
- GULYA János (szerk.)
1975 *A vízimadarak népe. Tanulmányok a finnugor rokon népek élete és műveltsége köréből*. Budapest

- HAJDÚ Péter
 1953 *A magyarság kialakulásának előzményei.* Budapest
 1962 *Finnugor népek és nyelvek.* Budapest
 1964 *Über die alten Siedlungsraumen der uralischen Sprachfamilie.* Acta Linguistica 14.
 1985 *Uralszkije jaziki i narodi.* Moszkva
- HAJDÚ Péter – DOMOKOS Péter
 1978 *Uráli nyelvrokonaink.* Budapest
- HALIKOV, A. N.
 1967 *U isztokov finno-ugorszkij narodov.* In: Proiszhozsgyenyije marijszkovo naroda. Joskar-Ola
- HARMATTA János
 1955 *Un peuple finno-ougrien dans la tradition littéraire de l'antiquité.* Acta Antiqua
 1977 *Irániai és finnugorok, irániai és magyar őstörténeti tanulmányok.* Budapest, 160–180.
- HOTYINSZKIJ, N. A.
 1977 *Golocen szevernoj Evrazii.* Moszkva
- HUNFALVY Pál
 1863 *Vogul föld és vogul ember.* Pest
- ILYICH-SVITICH, V. M.
 1971–1976 *Comparative Nostratic Dictionary.* I–II. Moscow
- ISTVÁNOVITS Márton
 1988 *Új elmélet az indoeurópai nyelvek és népek eredetéről.* Ethnographia 1.
- IVANOV, V. V.
 1983 *Hatszkiej jazik i kavkazkije jaziki.* In: Szlavjanszkije nazvanyija metallov. Moszkva
 1984 *Nyelv, mítosz, kultúra.* (Language, Myth, Culture.) (Szerk.: HOPPÁL Mihály) Budapest
- IVANOV, V. V. (szerk.)
 1986 *Evolucija i vozraszty pocsv SzSzSzR.* SZUTA Naucsnyj Centr Biologicseszkih Iszszledovanyij. Puskino
- IVANOV, V. V. – GRAMKALIDZE, T. G.
 1984 *Indojevropejci i indojevropejszkije jaziki.* Moszkva
- JOKI, A. J.
 1973 *Uralian und Indogermanen.* Helsinki
- KÁLMÁN Béla
 1967 *A nevek világa.* Budapest
- KHOTINSKIY, N. A.
 1977 *The Holocene in Northern Eurasia.* Moscow
- KORENCHI É.
 1972 *Iranische Lehnwörter in den obugrischen Sprachen.* Budapest
- KÖPPEN, F. Th.
 1886 *Matyeriali k voproszu o pervonacsalnoj rogyine i pervobitnom rodsztve indojevropejszkovo i finno-ugorszkovo plemenij.* St. Petersburg
 1890 *Ein neuer tiergeographischer Beitrag zur Frage über die Urheimat der Indoeuropäer und Ugrofinne.* Das Ausland. 63. (22. Dezember), Stuttgart
- KRAJNOV, D. A.
 1992 *On the problem of origin, chronologie and periodization of the Fatyanovo-Balanovo cultural community.* Praehistorica. Praha
- KRANTZ, Grover
 1988 *Geographical Development of european languages.* New York–Paris
- KRUPNIK, I. I.
 1977 *Factors of Stability in the Development of Ancient Economies in the North.* Moscow
- KÜNNAP, A.
 1966 *On the Origin of Uralic Languages.* Uralisztikai Tanulmányok 7. Budapest
- LAMB, H. H.
 1974 *Climate, Vegetation and Forest Limits in Early Civilised Times.* The

- Place of Astronomy in the Ancient World. London, 295–320.
- LÁSZLÓ Gyula
 1961 *Őstörténetünk legkorábbi szakaszai*. Budapest
 1971 *Őstörténetünk legkorábbi szakaszai*. Budapest
 1990 *Őseinkről*. Budapest
- LEROI-GOURHAN, André
 1985 *Az őstörténet kultuszai*. Budapest
- LINNUS, F.
 1940 *Eesti vanem mesindus*. Tartu
- LOTZ, J.
 1956 *Etymological Connections of Magyar 'Hungarn'*. For Roman Jakobson. Essays on the occasion of this sixtieth birthday. The Hague, 677–681.
- MADDIN, C. V.
 1975 *Ancient Tin*. New York
- Magyar őstörténeti tanulmányok
 1977 Szerk.: BARTHA Antal–CZEGLÉDY Károly–RÓNA-TAS András. Budapest
- MAHER, J. P.
 1974 *The Ethonym of the Slavs-Common Slavik *Slovene*. The Journal of Indo-European Studies I. 154–158.
- MAKKAY J.
 1990 *New aspects of the localisation of the PIE-PU/PFU homeland, their contacts and frontier between the Baltic and the Ural in the Neolithic*.
- MEINANDER, C. F.
 1973 *The Problem of the Finno-Ugrian Peoples' Origin on the Base of Archaeological Data*. Studies in the Anthropology of the Finno-Ugrian Peoples. Helsinki
- MELLAART, James
 1982 *Drevnyejsije civilizacii Bliznsyevo-Vosztoka*. Moszkva
- MIKOLA Tibor
 1975 *N. Witsens Berichte über die uralischen Völker*. Studia Uralo-Altaica VII. Szeged
- MOÓR Elemér
 1933 *A magyar nép eredete*. Szeged
 1963 *A nyelvtudomány mint az ő- és néptörténet forrástudománya*. Budapest
- MOORA, H. A.
 1956 *Some Problems of the Ethnogenesis of the Estonian People and their Neighbours in the Light of Archaeological Data*. In: ARISTE, P. (ed.): Problems of Ethnic History of the Estonian People. Tallin
- MOSHINSKAYA, V. I.
 1965 *Archaeological Finds from North-West Siberia*. Toronto
 1976 *Ancient Sculpture of Urals and of the Western Siberia*. Moscow
- MUHLY, J.
 1970 *Copper and Tin*. London
- MUNKÁCSI B.
 1901 *Árja és kaukázusi elemek a magyar nyelvben*. Budapest
 1995 *Vogul folklore*. Ed. by O. von SADOVSZKY–HOPPÁL M. Budapest
- NAPOLSKIKH, V. V.
 1995 *Uralic Original Home: History of Studies*. Izhevsk
- NEUSTADT, M. I.
 1957 *Forest History and Paleogeography of the Soviet Union in the Holocene*. Moscow
- NÚÑEZ, M. G.
 1989 *A Model for the Early Settlement of Finland*. Fennoscandia Archeologica 4. Helsinki
- NYIKOLAJEV, S. L. – SZTAROSZTYIN, S. A.
 1994 *A North Caucasian Etymological Dictionary*. Ed. by STAROSTIN, S. A. Moscow

- PASSONEN, H.
1923 *Beiträge zur Aufhellung der Frage nach der Urheimat der finnisch-ugrischen Völker*. Annales Universitatis Fennicae Aboensis. 1. 5 Heft
- RADLOFF, Wilhelm
1884 *Aus Sibirien*. Leipzig. Lose Blätter aus Tagebuche
1893 *Aus Sibirien*. Leipzig. Lose Blätter aus Tagebuche
1987 *Iz Szibiri*. Sztranyici dnyevnyika. Moszkva
1989 *Iz Szibiri*. Moszkva
- RAUN, A. – KINGA, A.
1956 *Über die sogenannte Ureikostalistische methode oder Glottochronologie und ihre Anwendung auf das Finnische-ugrische und Türkische*. Ural-Altaische Jahrbücher XXVIII. 151–154.
- RÉDEI Károly
1986 *Uralisches Etymologisches Wörterbuch*. Lief. 3. Budapest
- RUDENKO, S. I.
1969 *Studien über das Nomadentum*. Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Ed. by FÖLDES, L. Budapest, 30–45.
- RUDNAY János – BELICZAY László
1987 *Mézkönyv. A méz és a mézeskalácsoltság története*. Budapest
- SÁGI Károly
1973 *Újabb adatok a Balaton 1863 előtti vízszintállásához*. Somogyi Múzeumok Közleményei. Separatum. I. Kaposvár
- SAVINOV, V. G.
1978 *Southern Siberia. The Primitive Periphery of Class Societies Before the Great Geographical Discoveries*. Ed. by SHNIRELMAN, V. A. Moscow
- SCHMIDT Éva
1989 *Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians*. Uralic Mythology and Folklore. Ed. by M. HOPPÁL, M. – PENTIKÄINEN, J. Helsinki–Budapest
- N. SEBESTYÉN Irén
1958 *Az uráli népek régi lakóhelyének kérdéséhez*. MTA I. Osztályának Közleményei
- SEREI, C.
1970 *The Linguistic Prehistory of Peoples Belonging to the Uralic Family of Languages*. VIIIth Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Tokyo, 410–412.
- SETÄLÄ, E. N.
1926 *Suomensukuisten kensojen esihistoria*. Suomen suku. Helsinki
- SHNIRELMAN, V. A.
1980 *The Origins of Cattle-Breeding*. Moscow
- SIMCHENKO, Y. B.
1976 *The Culture of the Reindeer Hunters of Northern Asia*. Moscow
- SINOR, D.
1975 *Történelmi hipotézisek és a nyelvtudomány*. In: GULYA János (szerk.): *Vízimadarak népe*. Budapest
- SOKOLOV, S. Y. – SIAZEVA, O. A. – KUBLY, V. A.
1975 *Areographia Arborum Fruticumque URSS*. Moscow
- SUKHANOV, N. L.
1994 *Historical Perspective in Indo-European Studies*. Some Notes on Indo-European Antiquities. St. Petersburg
- SZOMBATHY Viktor (szerk.)
1985 *Az őshazától a Kárpátokig*. Budapest
- SZTARKOV, V. F.
1980 *Mezolit i neolit lesznovo Zauralja*. Nauka, Moszkva
- SZTAROSZTYIN, Sz. A.
1989 *Szravnyityelno-isztoricseszkoje jazikovnanyije i lekszikoszta-tyisztika*. In: *Lingvisztyicsesz-*

- kaja rekonstrukcija i drevnyejsaja isztorija. Moszkva
- TESZ
1975 *A magyar nyelv történeti etimológiai szótára*. Szerk.: BENKŐ Loránd. Budapest
- TKACSENKO, O. B.
1989 *Jazik merja*. Kiev
- TOLSZTOV, Sz. P.
1950 *A horezm civilizáció*. Budapest
- TÓTH T.
1969 *Az ősmagyarok genezisének szármatakori etapjáról*. MTA Filozófiai és történettudományi osztályának közleményei 17, 85–96.
1970 *The Sarmatian Period of Hungarian Ethnogenesis*.
1977 *The Palaeo-Anthropology of the Hungarian People*. Moscow
- TRETYAKOV, V. A.
1966 *U isztokov etnyicseszkoj isztorii finno-ugorszkijh plemjon*. Moszkva–Leningrad
- TROCSÁNYI Zoltán
1916 *A finnugor népek őstörténete*. Ethnographia
- VELICKOV, A. A. – SZPASSZKAJA, I. I. – HOTYINSZKIJ, N. A. (red.)
1982 *Razvityije prirodi tyerritorii SzSzsR v pozdnyem pleisztocenyje i golocenyje*. Moszkva
- VERBICKIJ, V.
1875 *Pcselovodszto na Altaje*. Trudi Volnovo Ekonomicseszko Ob-sesztva. St. Petersburg
- VERES Péter
1971 *Újabb adatok a finnugor és a magyar őstörténethez*. Néprajzi Értesítő
1972a *A magyar nép etnikai történetének vázlata*. Valóság. 1–12.
1972b *An Outline of the Ethnic History of the Hungarian People*. Néprajzi Értesítő. 166–181.
1975a *Az Eurázsiaiban végbemenő társadalmi munkamegosztás szerepe a magyar őstörténetben*. Keletkutatás. 185–192.
- 1975b *Les antécédents de la conquête du pays par les Hongrois*. In: ERDÉLYI, I. (ed.): *Les anciens Hongrois et les ethnies voisines à l'Est*. Budapest, 283–308.
- 1976 *Duális osztályozó rendszerek*. Ethnographia 348–359.
- 1979a *The Ethnogenesis and Ethnic History of the Hungarian People until 895*. Moscow
- 1979b *The Ethnonyms of the Ob-Ugrians*. In: HOPPÁL M. (ed.): *Myth and History*.
- 1980 *A szovjet etnogenetikai kutatás és a magyar őstörténet*. Magyar Tudomány 5. 377–380.
- 1981 *A magyar nép őstörténete a néprajztudomány szemszögéből*. Ethnographia 92. 121–143.
- 1985a *Magyarok a Kaukázus előterében*. Ethnographia 96. 114–126.
- 1985b *The Question of the Finno-Ugrian Ancient Homeland and the Ethnogenesis of the Hungarians in the Light of Newest Palynological Data*. *Studia Hungarica* CUFU 6. Syktyivkar. Budapest, 9–17.
- 1988 *The Finno-Ugrian 'Urheimat' and the Problem of Honey Bee*. *Műveltség és hagyomány* 5–6. 81–86.
- 1989 *Finno-Ugric Ancient Homeland and Ethnogenesis of the Hungarians*. *Acta Ethnographica* 33. 267–284.
- 1990 *Tanulmányút az őshaza nyomában a Szovjetunió földjén*. *Etnológiai tanulmányok*. *Történelem és Kultúra* 5. 86–90.
- 1991a *A finnugor őshaza meghatározásának vitatott kérdései a legújabb adatok alapján*. *Népi kultúra – Népi társadalom* XVI. 105–138.

- 1991b *A magyar etnikum kialakulásának problémái.* Őshonosság 7. 85–97.
- 1996 *Az uráli és finnugor őshaza vitatott kérdései.* Ünnepi könyv Domokos Péter tiszteletére. (Szerk.: BERECKI András – KLIMA László.) Budapest, 263–267.
- VOLKOVA, V. SZ. – BELOVA, V. A.
 1980 *O roli sirokoliszvennih porod rasztyityelnosztyi v goloceny Szibiri.* Papers of the Soviet Palynologists to the V. International Conference on Palynology, (Cambridge), Moszkva
- WITSEN, N.
 1692 *Noord en Oost Tartarye.* Amsterdam
- WITSEN, N.
 1975 *Berichte über die Uralischen Völker.* (Ed. HAJDÚ, P. – MIKOLA, T. – RÓNA-TAS A.) Studia Uralo-Altaica VII. Szeged. (Fordította: MIKOLA Tibor)
- ZICHY István
 1923 *A magyarság őstörténete és műveltsége a honfoglalásig.* A Magyar Nyelvtudomány Kézikönyve I/5. Budapest
- ZÓLYOMI Bálint
 1952 *Magyarország növénytakarójának fejlődéstörténete az utolsó jégkorszaktól.* MTA Biológiai Osztályának Közleményei
- ZSIRAI Miklós
 1937 *Finnugor rokonságunk.* Budapest
 1943 *Az uráli őshaza.* In: LIGETI Lajos (szerk.): *A magyar nép őstörténete.*

ETHNOGRAPHICAL NOTES
FOR THE FINNO-UGRIC SOURCES OF HUNGARIAN PEOPLE
AND THEIR EARLY ETHNIC HISTORY

The author took on the task of writing a critical summary of the former and the more recent archeological, historical, and linguistic conceptions of defining the Finno-Ugric original home. He emphatically points out that P. F. KÖPPEN's (1834–1907) life-geographical research, which provided essential evidence for the localization of Finno-Ugric original home at the surrounds of the Volga–Kama, was awarded greater importance by the researchers than its grounding would suggest. They however, used only the brief German version of his book written in Russian, in which Köppen with his assertion that the honey-bee and bee-rearing in Siberia and Turkestan was spread by Russian colonists, traversed the fashionable Finno-Ugric ‘original home’ theories of that time. His views, which were accepted without any criticism, created a stir.

The Siberian indigenous people, the historical and linguistic sources of forest bee-rearing among our closest linguistically related group and the life-geographical data about the spreading of the deciduous forest's trees contradict KÖPPEN's theory. The lime and the elm tree for instance spread beyond the Ural at the beginning of a global warming period in early 5000 B.C. Despite the lack of Samoyedic and Ugric linguistic sources, with the help of the latest palynological data it is presumable that the Uralian, then in the south of the Finno-Ugric original home – including the area beyond the Ural mountain – several trees of the deciduous forest were known, among them the elm, the oak and the linden tree.

Further on the author discussing the disintegration of the Finno-Ugric language group is convinced that it must have dated back to the second part of 3000 B.C., when due to a considerable fall in temperature and a shift of ecological zones there was a significant amount of migration. The Hungarian migration from the Ugric quarters, the West-Siberian wooded steppe to the open steppe was caused by the spread of marsh-land in the 12th century B.C.

A MARI (CSEREMISZ) SZÓRVÁNYOK VISELETÉNEK JELLEGZETESSÉGEI*

A cseremiszek, más néven marik, jelentős része a Mari Köztársaság határain kívül elszórtan él a környező vidékeken, Baskíriában, Udmurtiában, Tatársztánban, valamint a kirovi és a szverdlovszki volt kormányzósági területeken. A mari tudományos kutatóintézet statisztikai felmérései szerint a köztársaság területén az idős falusi asszonyoknak mintegy 50%-a viseletben jár.¹ Baskíriában, Udmurtiában, valamint a kirovi és szverdlovszki területek cseremisz falvaiban hasonló felméréseket nem végeztek. 1987 óta vizsgálódásom központi témája a köztársaság határain túli mari nemzetiségi kisebbségek viseleti jellegzetességeinek rögzítése volt.

Előmunkálatokat a Finn Nemzeti Múzeum finnugor gyűjteményeiben végeztem. Az első cseremisz viseletek 1856-ban kerültek a múzeum gyűjteményeibe, majd 1883 és 1885 között a finnugor néprajzkutatás megalapítója, A. O. HEIKEL gyűjtött sokoldalú anyagot a cseremisz lakta területeken, figyelembe véve a távoli kisebbségeket. HEIKEL, majd pedig a Finn Nemzeti Múzeum néprajzi osztályának vezetője, a finnugor néprajz első professzora, U. T. SIRELIUS ösztönzésére 1908-ban kezdte el gyűjtőmunkáját a mari nemzetiségű Tyimofej JEVSZEVJEV. JEVSZEVJEV 1908 és 1927 között jelentős viseleti anyagot vásárolt a Finn Nemzeti Múzeum finnugor gyűjteményei számára, ezenkívül U. T. SIRELIUSTól kapott utasítások alapján az öltözködés egyes fázisait lefényképezte, és részletes dokumentációval egészítette ki.² Ezen a szisztematikusknak

*E rövid feljegyzés része egy, a mari viselet változásaival foglalkozó finn nyelvű tanulmányomnak. A gyűjtőmunka tárgyi és dokumentációs anyaga a Finn Nemzeti Múzeum fényképtárában, a néprajzi osztály kéziratárában, valamint a finnugor gyűjteményben van elhelyezve.

¹ MOLOTOVA 1991. 78.

² A tárgyi anyag a Finn Nemzeti Múzeum finnugor gyűjteményeiben található, a fényképek a fényképtárban, a kézirati anyag a Finnugor Társaság tulajdona. JEVSZEVJEV viseletekkel foglalkozó kéziratai a fényképekkel, valamint rajzokkal együtt megjelentek a Finnugor Társaság és a National Board of Antiquities közös kiadványában: *Timofej Jevsejvics ethnographische Sammlungen über die Tschheremissen. Stoffherstellung und Volkstrachten*. Herausgegeben von Ildikó LEHTINEN. Travaux ethnographiques de la Société Finno-ougrienne XII. 1. Helsinki

nevezhető gyűjtőmunkán kívül más finn néprajzkutatók is, mint például Albert HÄMÄLÄINEN 1908-ban és Uno HARVA (HOLMBERG) 1913-ban vásároltak mari viseleteket szokás-, illetve valláskutató expedíciójuk során.

A Finn Nemzeti Múzeum cseremiszi anyaga szolgálta az alapot, s ezt volt alkalmam kiegészíteni terepmunkáim során. Vizsgálódásaimat igyekeztem azokban a falvakban végezni, mint elődeim, A. O. HEIKEL, Tyimofej JEVSZEVJEV, hogy mintegy száz év távlatában összehasonlítási anyagot nyerjek. Így bejártam a mai Mari Köztársaság határain kívüli mari kisebbségek lakta területeket Baskíriában, Udmurtiában és a kirovi, permi, valamint szverdlovszki területeken.³

Etnikai kisebbségekről lévén szó a viselet elsősorban az etnicitást tükrözi. Szovjetunióban a nemzetiségi politika látszólag és kulissza jellegűen szorgalmazta a nemzetiségi jellegzetességeket. Ezek közé sorolták a viseletet is, aminek eredményeképpen az egyes köztársaságokban, így a Mari Köztársaságban is már az 1920-as években szorgalmaztak egy ún. nemzeti viseletet. Ez egy tunika szabású fehér vászoning, amelyet a hagyományoktól eltérően és az akkori ízlésvilágnak megfelelően virágmintás hímzéssel díszítettek.⁴ Ez a fővárosról, Joskar-Oláról elnevezett ingtípus (*joskar-ola tuwür*) nem érintette ez idáig a távoli falvakban élő kisebbségeket. A köztársaság határain túli cseremiszi falvakban a viselet még teljes része a hagyományos életformának és értékrendnek. Elsődleges célom a tárgyi világ, elsősorban a múzeumi tárgyak megszólaltatása volt az öltözködés funkcionális struktúrájának felvázolása érdekében. A történelmi, gazdasági tények befolyásolták a kultúra egészét, és hatottak természetesen a viseletre is. Oroszország, majd a Szovjetunió keretén belül a cseremiszi (mari) kisebbségek mikrokultúrája a nemzetiségi politika és a Sztálin-időszakban bekövetkezett ún. kultúrforradalom ellenére fennmaradt. A hagyományos kötődöttség felderítése során asszonyorsók, egyéni magatartások, valamint tudatos nemzetiségi érzelmek kerültek előtérbe.⁵ Ebben a tanulmányban a távoli kisebbségek viseleti szokásaira, az azokban beállt változásokra vonatkozó megfigyeléseimet közlöm a teljesség igénye nélkül.

³ A terepmunkák megvalósítását a Finn Akadémia kutatócsereprogramja tette lehetővé 1987-ben, 1992-ben, 1995-ben és 1997-ben. A Finnugor Társaságtól két alkalommal kaptam ösztöndíjat, 1994-ben és 1996-ban. Az anyagi támogatást ezúton is köszönöm. A baskíriai cseremiszi falvakban három ízben jártam, 1987, 1992 és 1997 nyarán. 1994-ben a Vjatkai volt kormányzóság mari falvaiban végeztem gyűjtőmunkát, 1995-ben Udmurtia falvait jártam be. A szverdlovszki, valamint permi területek mari falvaiban 1996 és 1997 nyarán volt alkalmam megfigyeléseket végezni. A mari ékszereket rendszerező, valamint az ékszerekben beállt változásokat rögzítő tanulmányom 1994-ben jelent meg. *Tscheremissischer Schmuck. Ethnographische Untersuchung*. Travaux ethnographiques de la Société Finno-ougrienne XIV. Helsinki

⁴ MOLOTOVA 1988. 65; LEHTINEN 1994. 191.

⁵ NIEDERMÜLLER 1992. 118–119; RÄSÄNEN–VIRTANEN 1994. 109.

A VISELET ALAPELEMEI

Ahhoz, hogy a viselet egészében beállt változásokat felderíthessük, meg kell vizsgálni a öltözetdarabokat és azokban bekövetkezett változásokat.

Fehér vászoning. A cseremisiz hagyományos viselet alapeleme a tunika szabású hosszú vászoning, *tuwūr*. Ez két összehajtott és hosszanti irányban összevarrt vászondarabból áll, amelynek szélessége 32–36 cm. Az ingujjak egyenesek, és a csuklóig érnek. Az ing alapanyaga fehér len- vagy kendervászon, pamutot az 1950-es években szőttek, ma pedig bolti vászomból varrnak. A keleti cseremisiz ingek jellegzetessége az álló gallér, amelyet általában nem fehér, hanem kockás háziszőtt anyagból varrnak, s ebből az anyagból van a pálya is. A nyakkivágás kb. 20 cm mély, és manapság ezt biztosítótűvel rögzítik a korábban használt csat helyett. A fehér vászoning elképzelhetetlen hímzés nélkül. A keleti mari asszonyok a nyakkivágást szegélyezték tömött, geometrikus mintájú hímzéssel. A köznapi használatra szánt ingek kivarrásához gyapjúfonalat használtak, az ünnepi ingeket selyemfonallal varrták ki. Mindig kétszínű fonalat használtak; a motívumok kontúráját feketével varrták ki előöltéssel, a belső részeket pedig a lapos öltés különféle variációival. Ez a fehér vászoning ma már több oknál fogva ritkaság.

A század elején a keleti cseremisiz viselet színskálája lassanként megváltozott. A környező baskír, udmurt és tatár népek hatására a cseremisiz nők is színes háziszőtt anyagból kezdték varrni hétköznapi ingeiket. Az 1930-as években az etnográfusok, a mordvin MARKELOV, valamint az orosz GRINKOVA figyeltek fel a hímzés jelentőségére a cseremisizek hagyományaiban. Terepmunkájuk alkalmával mindkét kutató kihangsúlyozta, hogy a keleti cseremisizek gazdag hímzéssel látják el fehér alapszínű ingüket.⁶ Ez a fehér hímzett ing már akkor kezdett rituális jelleget öltetni. A funkcióváltozásnak két fázisa figyelhető meg. Baskíriában, valamint Udmurtiában a fehér hímzett ing specializálódott egy különleges alkalomra: menyasszonying lett belőle. Az 1910–1930-as években született generáció még egybehangzólag állította, hogy fehér hímzett háziszőtt inget viseltek házasságkötésük alkalmával.⁷ Az átmeneti ritus alatt a cseremisiz hiedelmek szerint a menyasszony erősen ki volt – és ki van ma is – téve a szemmel verésnek, így a menyasszonyt többféle módon oltalmazták. A nyakkivágást szegélyező hímzéscsík mindkét oldalára egy-egy csillagszerű motívumot varrtak, s ennek szimbólumszerű jelentőséget tulajdonítottak. A védjegy elnevezése egyúttal utal a funkcióra: 'a kebel öre' – *csizi orol*.⁸ A kebel fölé hímzett jelkép oltalmazta a menyasszonyt, egyben rámutatott az állapotában beállt változásra, amely alkalmával a leányból asszony lett.

⁶ GRINKOVA 1936. 35–36; MARKELOV 1994. 140.

⁷ Baskíriában a következő falvakban: Csurájevó, Miskinó, Novoakbulátovó, Selkánovó, Bas-Sidü, Bahtübjávó, Udmurtiában Nürgündá és Bürgündá.

⁸ GRINKOVA is feljegyezte ezt a hímzésmintát jelentésével egyetemben: 1936. 36.

Ugyanez a korosztály már nem tudta előállítani a hagyományos szokásrendnek megfelelő mennyiségű és minőségű kelengyét, amelybe legalább tíz fehér hímzett háziszőttes ing tartozott. Az ok egyszerű és kézenfekvő, függvénye az akkori politikai, társadalmi és gazdasági életnek. A kollektivizáció és a kulákvilág korszakában az asszonyok nem értek rá teljesíteni a hagyományos rendnek megfelelő, ún. asszonyi munkákat, miután nekik is ki kellett venniük a részüket az „új életből”. A kolhozi munkavállalás mellett a nők látták el a családot, de amellett iskolapadba kényszerültek, és nem tudtak annyi időt fordítani a család öltöztetésére, mint korábban.

Baskíriában Csurajevó, Miskinó, Novoakbulátovó, Selkánovó, Bas-Sidü, valamint Udmurtiában karakulinói járás Nürgünda falvaiban a fehér hímzett ing az 1930-as években már csak menyasszonying volt. Az adatközlők hangsúlyozták az ing jelentőségét, mint a cseremisiz szokásrend egyik legfontosabb elemét, egyúttal utalva a kulákvilág és a kényszerkollektivizálás miatt átértékelésekre, amelyek miatt a hímzést kényszerültek elhagyni vagy legalábbis más formába átmenteni.

A 60–70 éves adatközlők véleménye megoszlott az ing készítését illetően. Az asszonyok egy része azt felelte, hogy édesanyjuk varrta az inget, s ők maguk már nem is tanulták meg ezt a jellegzetesen cseremisiz öltéstechnikát. Mások viszont maguk állították elő a menyasszonyinget, és ez a csoport még most is tudja ezt a komplex öltéstechnikát alkalmazni. A válaszokat nem lehet helyhez kötni, úgy tűnik, inkább a magánélettel és az egyén tudatos vállalkozásával lehet kapcsolatba hozni. Példaként három egymástól eltérő viselkedést említek, amelyeket akár három modellnek is lehetne nevezni.

Samukajeva Iziba Samukajevna 1919-ben született Baskíriában a nurimánovói járás Bas-Sidü falvában. Házi kendervászonból szőtt inget (*kez tuwür*) viselt menyasszonyként. Az inget ő varrta, és maga hímezte is, sőt nemcsak ezt az egyet varrta, hanem a hagyományos szokásoknak megfelelően többet is. Bas-Sidüben Samukajevna a maradiságot jelképezte: még az 1960-as években is háziszőttes viseletben járt, mikor már a falu lakosainak nagy része áttért a színes népviseletre. Lánya háziszőttes, de színes ingben járt, viszont unokája, az 1948-ban született Alkajeva Alja Iskuvátovna visszavette a hímzett divatot. A szokásrendnek megfelelően Alja Iskuvátovna maga varrja és hímezi ruhadarabjait, nemcsak saját maga számára, de gyermekeinek is. Különbőség is van, mert ezek a mai ingek bolti vászonból készülnek, és Alja lapos öltéses virághímmel varrja ki ezeket. Alja dolgozik, ellátja a családját, öltözteti négy lányát, de továbbra is a munkaigényes, hímzett viseletet pártolja a szintén bolti anyagból varrt tarka ruha helyett. A nagymama tudatos viseletváltása egyben azzal magyarázható, hogy szívesen és szépen kézimunkázott. A lánya már időhiány miatt sem tudott eleget tenni a régi szokásnak: a második világháború alatt a nők látták el a gazdaságot, a hímzés „haszontalanságnak” számított. Az unoka szívesen hasznosítja kézimunkakészségét, és a kolhozban végzett, valamint háztáji munka ellenére nagyanyja példáját követi.

Alekszandrova Jelizavéta Nirgasázevna 1937-ben született Novoakbulátovóban, Baskíriában. Hímzett menyasszonyingét édesanyja varrta, ő maga teljesen áttért a színes háziszőttes viseletre.

Jelena Guzeréjevna 1908-ban született Selkánovóban, Baskíriában. 1933-ban ment férjhez, fehér háziszőttes ingét maga varrta, hímzés helyett azonban applikációval díszítette. Az ing nyakkivágását plasztronszerű, négyszögletes, fehér vászon-darabbal fedte, amelyre színes vászoncsíkokat applikált. Az ing aljára színes háziszőttes darabokból összeállított fodrot varrt. Mind a plasztron, mind pedig a fodros alj a színes háziszőttes ingek jellegzetességei, amelyeket Jelena tudatosan alkalmazott a fehér rituális öltözetre. Az applikáció már egyúttal új technikai változás következménye: Jelena Guzeréjevna még kézzel varrta ingét és annak fodordíszét, de a példát géppel varró asszonytól „leste el”.

Iziba Samukajevna esete azt bizonyítja, hogy a hagyomány szervesen és megszakítás nélkül folytatódott a politikai és gazdasági változások ellenére is. Jelizaveta Nirgasázevna példája pedig a viselet változtatási igényét bizonyítja, tehát innovátori magatartást. Guzeréjevna megtartotta az ing szimbolikus fehér színét, de átalált a díszítés könnyebb módjára, amelyet géppel is elő lehetett állítani. Mind a három eset tudatos szerepvállalásról vall.

A funkcióváltozás másik fázisa most megy végbe. Az idős asszonyok ruhátarában a vizsgált területen még mindenütt fellelhető a fehér hímzett ing, amelyet egykor menyasszonyként viseltek. Az inget kivétel nélkül mindenütt a keletgyelárában tartják, amelynek helye a ruháskamrában és soha nem a szobában van. A baskíriai és udmurtiai mari falvakban a hagyományos fehér ingek egy utolsó szerepre várnak: tulajdonosuk halottas öltözkékének lesznek pótolhatatlan darabjai. A keleti marik halottas viselete nem tér el az általánosan viselt öltözettől, hagyományos és etnikai jellegzetességeket hangsúlyoz ki. Így a fehér házivászon ing utolsó útja a temetőbe vezet, az idős generáció mari ruhában mari voltát kihangsúlyozva kíván távozni a másvilágra. A fehér menyasszonying ismét több feladatot nyert; egyrészt a halottas öltözet darabja, és mint ilyen dominálón a mari identitás jelképe. A menyasszonyingból halottas ing lett mari identitást jelfő fehér színe miatt.

A fehér vászoning mind színében, mind pedig hímzésvilágában hagyományörző és konzervatív magatartást jelképez. A marik, hasonlóképpen a mordvinok, csuvasok és az északi udmurtok éppen fehér öltözetük miatt ríttak ki környezetükből, s a fehér szín e népek jelképe is volt. A cseremisiz világnézetbe belefoglaltatott a viseletről alkotott kép. A fehér viselet ma is a mari identitás szimbóluma: a fehér ing eredetileg minden alkalommal viselt ruhadarab volt, ami később specializálódott rituális alkalmakra, így a házasságkötés, valamint az áldozati szertartások idejére. A mari papok kiálltak a fehér viselet mellett, és szorgalmazták akkor is, amikor már elkezdődött az öltözet színesedése. Hitük szerint a fehér viseletet az Isten rendelte el, s rá a példa a természetben található. „Fehérbe öltöznek az erdőben a nyírfák, fehérbe öltöznek a cseremisiz asszonyok is. A fák tövén fekete a kéreg, fekete kapcát viselnek a mi

asszonyaink is. Mikor a természet tavasszal zöld ruhát ölt, ugyanúgy a csere-misz menyasszony is zöld köpenyt vesz fehér inge fölé.”⁹ Fehér nyírfaerdőhöz hasonlította a csere-misz nők viseletét A. O. HEIKEL is 1883-ban. A fehér szín még ma is kedvelt, az idős generáció számára csak a fehér hímzett ing a szép. A mai fiatalok pedig szintén fehérbe öltöznek, igaz ma már ezt nem komplex öltésmóddal varrják ki, hanem a köztársaságban elterjedt divatnak megfelelően kereszt- vagy pedig lapos öltéssel.

Színes vászonig. A viselet másik fontos eleme a színes háziszőttés vagy gyári anyagból varrt ing. A szabásmód tunika jellegű, de a színes ingek alját kivétel nélkül széles fodorral látják el. A mellplaszttront színes csíkokból varrt applikációval díszítik, a kivágás biztosítótűvel és gombbal csukódik. Az alapanyag kockásra szőtt házivászon. A színek közül kedveltek a fekete, a téglapiros, az okkersárga és ezek árnyalatai. A színes ingeknek két változata van. Hétköznapi csikos vagy kockás anyagból varrt ingeket hordanak, melyeken a fodor általában gyári anyagból készült. A fodor varrására különös gondot fordítanak. A kb. 20 cm széles vászoncsíkot színes anyaggal szegélyezik, ráncba szedik, és a hajtásoknál a szegőszalagot kifordítják és levarrják. Így a fodron öt-tíz centiméteres távolságban farkasfogra emlékeztető minta keletkezik, amelynek a neve 'kacsacsőr' – *ludoner*. Ez a ráncba szedett fodor kivarrt szegéllyel tipikusan mari sajátosság. Az ünneplőingek vásznába szedetttes technikával geometrikus mintákat szőttek, mely után az ebből varrt ingeket 'szedetttes ingnek' – *nöltömös tuwūr* hívják. Jellegzetesen csere-misznek ezt a technikát nem nevezhetjük. A század elején tipikusan a baskírok szőttek tarka szedetttes mintás vásznat, ma már viszont a baskír nők áttértek a városi viseletre, és a szedetttes ing ma a környező marik jelképe lett. Hasonlóképpen a déli udmurtok szedetttes technikával szőtt anyagból varrták ingeiket és kötényeiket egészen az 1960-as évekig.

A szedetttes ingeket Baskíria mari falvaiban használják. Ma már csak az idős generáció viseli. A 60–70 éves adatközlők egyrészt kedvelik, mert a kender- vagy lenvászonból készült ing tartós, szellős, de emellett meleg is. Az öregek szerint nem megvetendő az az érv sem, hogy háziszőttés ingük még annyi van a lábában, hogy kitart életük végéig. Ebbe a magatartásba belejátszik a mai oroszországi súlyos gazdasági helyzet is; az öregek beletörődtek abba, hogy bolti anyagot nem képesek vásárolni.

Az uráli marik ingtípusa átmenet a hímzett és a szőttés ingek között. Szverdlovszk és Perm területén viselete mindenkinek van. A középkorúak és az idősek abban járnak mindig, a fiatalabbak és a lányok pedig csak szinte ünnepeken. A viselet használatára még van igény. Az ingek eleje és háta piros alapú fekete kockás háziszőttés vászon, az ujjakat viszont piros bolti vászonból varrják. Az apró kockás anyagból varrt ing nyakkivágását hagyomá-

⁹ MOLJAROV 1873. 114.

nyos módon előöltéssel varrják ki, és pénzérmékkel, valamint flitterekkel díszítik. A hímzésminták geometrikusak: legáltalánosabb a fordított S és annak variációi, valamint a szvasztika. Az ing aljának szegélycsíkján a hímzést korábban szintén előöltéssel varrták ki, ma már szinte kizárólag a keresztöltést kedvelik. Előöltéssel csak az öregasszonyok varrnak, a nyakkivágást mindig csak azzal hímezik ki, a szegélycsík ki van téve a divat változásainak, most éppen a madaras és virágos keresztzemes minta dívik. Az öregek be vannak fogva, és egymás után varrják ki rendelésre az ingek nyakkivágását, a fiatalok viszont szívesen hímezik maguk a szegélycsíkot keresztzemes varrással. A hímzés-
mintáról, valamint a flitterek színskálájáról és mennyiségéről következtetni lehet a varrás időpontjára. A fiatalok igényét nemcsak rokonok elégítik ki, majd minden faluban dolgozik legalább egy vagy két varrónő, akik specializáltak magukat vagy ingek, vagy pedig köpenyek előállítására. Gondot manapság az okoz, hogy ritkán lehet kapni jó minőségű piros bolti vásznat. Háziszőtt anyaguk még van, sőt több helyen fel is van állítva a szövőszék, és maguk szőnek piros-fekete apró kockás vásznat.

Az uráli marik ingének tipikus vonása a geometrikus jellegű hímzés mellett a hátrészre varrt V alakú minta. Ennek tövébe piros vászoncsíkból fordított háromszögnek megfelelő vagy kosfejes mintát varrnak. Ez a minta nem hiányozhat sem a hétköznapi, sem az ünneplő ingről. Jelentőségét azzal magyarázzák, hogy mindkét szimbólum oltalmazza viselőjét a szemmel veréstől.

A halottas öltözethez való ing speciális anyagból készül; nem piros-fekete, hanem fekete-fehér kockás vászonból.

Ingöv. Az inget ma is, korábban is mindig övvel hordták. Öv tartozik mind a fehér, mind pedig a színes inghez. Öv által lesz a viselet jellegzetesen mari, hiszen szedettes inget köténnyel a baskírok is hordtak, ők viszont kivétel nélkül öv nélkül. Madzagszövő széken gyapjúfonalból szövik majdnem két méter hosszúra, a végeit bojtosra kötik, és gombokkal, flitterekkel, valamint pénzérmékkel díszítik. A bojtos öv (*csokan üstö*) másik változata a fekete klottból vagy más gyári anyagból varrt öv, amelyet géppel varrt hullámvonalakkal díszítenek. Ennek két végét pedig keresztöltéssel hímezik ki, és széleire pénzeket, valamint apró tarka bojtocskákat aggatnak.

Melles kötény. A melles kötények anyaga vagy kockás, szedettesre szőtt házivászon, vagy pedig bolti pamutvászon. A század elején fehér kötényt kötöttek a derekukra, ilyen ma már csak a múzeumi gyűjteményekben található. Az adatközlők szerint a harmincas években bolti vászonból varrták a fehér ing fölé kötött kötényt. A baskír és udmurtiai falvakban kedvelték a szedettes kötényeket, főképpen az okkersárga alapszínű, geometrikus díszítésű házivásznat. A kötény felső része kerekre van szabva, a nyakba két szalaggal kötődik. A kötény alja téglalap alakú, és ráncba van szedve. A gyári vászonból készült kötények aljára ráncba szedett fodrokat varrnak, nemritkán színes selyemszalagokat, és fehér vagy fekete bolti csipkét. Legújabban hímzett kötényeket hordanak; pasz-tellszínű alapanyagra lapos öltéssel naturalisztikus rózsákat, szegfűket és eper-

szemeket varrnak kézimunkaújságokból ellesett minták alapján. Az uráli marik kötényének jellegzetessége, hogy legalább háromféle anyagból varrják. A mellrész bolti anyag, hétköznapra klott, ünnepnapra pedig bársony. Az alj felső része szintén bolti anyag, ezt követi egy házivászon csík, ami előöltéssel van teljesen kivarrva, annyira, hogy az alapanyag nem látszik. A kötény alsó része ismét bolti vászon, ez szintén nem látszik a rávarrt színes szalagok és bolti csipkék miatt.

Köpeny. A nők felsőruhája az elől nyitott köpeny, amelynek még ma is három típusa különböztethető meg. Fehér vászonköpeny (*os sover*), amelynek mellrészét, valamint gallérját téglavörös selyemfonallal kivarrt hímzés díszíti. Szabása egyenes, tulajdonképpen elől nyitott tunikának nevezhető. A hímzésen kívül jellegzetessége még a hátrészre piros vászoncsíkból applikált V alakú minta, amelynek tövébe szempárra vagy kosfejre emlékeztető motívumot applikáltak. Az 1910–1920-as évek felvételei igazolják, hogy ez a köpenyfajta akkor a mindennapi viselethez tartozott. Az adatközlők adatai szerint fiatal korokban a köpeny a menyasszonyviselet kiegészítője volt, tehát az 1930-as években a menyasszony fehér ingbe és fehér köpenybe öltözött. E köpeny hasonló funkcióváltozáson ment keresztül, mint az ing. Ha az ing esetében a mellhímzés szimbolikus jellegű, itt a hátrész applikált díszítése volt jelentős. A szemmel veréstől óvó jelet mind a nők, mind pedig a férfiak köpenyére rávarrták; a köpeny elsődleges funkciója nem az időjárás elleni védekezés volt, hanem az, hogy viselőjét megvédje a szemmel veréstől. Emiatt a menyasszonyi viselet nélkülözhetetlen kiegészítője volt, mindannak ellenére, hogy mint ünneplő kiment a használatból.

A fehér köpenynek ismert egy olyan változata, amelynek szabása testhez álló, s amelynek aljára tarka fodrot is varrtak. E köpenyfajta párhuzamosan jelentkezik az előbb ismertetett köpennyel, az adatközlők tanúsága szerint az 1920-as évekre datálható. Akkor jött divatba a fodros alj, a testhez álló színes köpeny, amelynek hajtásait derékban darázsolással rögzítették. Ez volt a divat akkor, mikor a mai 60–70 évesek generációja fiatal volt. Egy részüknek fehér egyenes köpenyük volt, másoknak pedig már a divatos újmódi testhez álló fajta.

A fehér köpenyek nemcsak a házasságkötés szokásvilágához tartoztak, hanem az áldozati szertartásokhoz is. Rituális jellegüknél és szimbolikus jelentőségüknél fogva a fehér köpenyeket nemigen mutogatták szívesen a szocializmus utolsó évtizedeiben. A fehér köpeny megléte világosan és konkrétan bizonyította, hogy tulajdonosa továbbra is a cseremisiz vallás híve, ún. *csi marij* 'tisztá mari', és viselője részt vesz a titokban megrendezett áldozati szertartásokon. A fehér ruha viselete kötelező volt a hagyományos cseremisiz normák szerint a közös, falvanként megtartott ünnepeken és a házi áldozások alkalmával. 1987-ben, majd 1992-ben a ruhás raktárban lógó fehér köpenyről még sietve megjegyezték, hogy ez a halottas öltözet része. Volt adatközlő, aki hosszabb beszélgetés során elmagyarázta, hogy tulajdonképpen áldozati köpeny, de „tilos használni”. Volt adatközlő, aki a köpeny eredeti funkcióját ugyan nem

tárta föl, de kiderült, hogy halottas öltözetét egész más helyen tartja bugyorba kötve, s ott szintén volt fehér köpeny. 1992 után a fehér köpenyek előkerültek a ládákából, s most nyíltan hordják mind az áldozati szertartásokon, mind pedig nagyobb ünnepeken.

Udmurtiában, a karakulinói járásban lakó javasasszony, *Olkina Anasztázija Kalitovna* (1910) Baskíriából költözött Udmurtiába a harmincas években. Kulákká nyilvánították családját, s inségükben kényszerültek lemondani többek között szedett vásznukról, viseletükről. A fehér inget és a hozzá való köpenyt azonban nem adták el, egyrészt mert nem is vásárolták volna meg tőlük személyes jellegüknél fogva, másrészt pedig nem hagyták el az áldozati szokásokat új szálláshelyükön sem. Anasztázija Olkina kitért arra is, hogy az, aki fehérben járt, veszélynek tette ki magát, mert a pártfunkcionáriusok tisztában voltak a szín jelképes jelentésével. Nürgündában titokban, minden eltiltás ellenére megtartották mind a húsvéti, mind pedig a nyárelői közös áldozóünnepeket, amelyekre nemcsak a környékről, hanem a baskíriai miskinói és janauli járás mari falvaiból is eljöttek.

A szverdlovszki területen hagyományos mintára újabb fehér köpenyeket varrnak, immár szabadon, élve a vallástörvény szabta lehetőségekkel. Juvában és Bolsaja Tavrában, de hasonlóképpen Málaja Tavrában és Kurzüben több asszonynak még van régi, hagyományos módon kivarrt köpenye. Akiknek fehér köpenyük valamilyen oknál fogva nem maradt meg, azok újakat varrtak az áldozati ünnepekre, és egyúttal a halottas öltözet kiegészítésére. Így Málaja Tavrában a 70 éves Tánja Mulkabajeva 1994-ben varrt magának új fehér köpenyt. Korábbi inge és köpenye Juvában maradt, oda ment férjhez, de miután elvált, ruhatárát férje családjánál hagyta.

A fehér fodros aljú és testhez álló köpenyek elterjedésével egy időben, az 1930-as években új köpenyfajta került a mari nők ruhatárába Baskíriában és Udmurtiában. Tatár, baskír és udmurt mintára a keleti mari nők is háziszőttes, téglapiros vászonból varrt köpenyeket kezdtek el hordani, amelyek szabása testhez álló. A derékban ráncolt köpenyeken a ráncokat díszesen, darázsolással rögzítették, ezenkívül többnyire sárga vászoncsikkal szegélyezték. Az 1930-as években a köpenyeket kézzel varrták, majd 1950-től kezdődően géppel. A varrógép elterjedésével a köpenyek szélét és alját gépi varrással és tűzéssel díszítették. Szinte évszámszerűen lehet datálni e köpenyek divatját. A háború utáni nincstelenség idején mindenki ebben járt, kivéve a pártfunkcionáriusokat, valamint az akkor falusi elitnek számító kolhozelnököket. A háziszőttes vászon mindenki számára elérhető, a színes anyag praktikuma miatt is kedvelt volt. 1960 óta azonban ez a divat leáldozóban volt, sőt szinte egy csapásra meg is szűnt, és helyette gyári, bolti anyagból készült köpenyt kezdtek el hordani. Így minden faluban minden háznál két generáció kelengyéjében található csíkos köpeny. Ez az egyetlen ruhadarab, amitől készségesen megválnak; rövid, tiszavirág életű divatnak tartják, szépnek ugyan, de ma már divatjamúltnak. A középkorú és idős asszonyok azért is hagyták el ezt a ruhadarabot, mert a testhez álló köpenyt idővel kihízták, és ma már nevetségesnek érzik magukat benne.

A fehér köpenyeket és a csíkos kabátkákat mindenki maga állította elő. Krasznoufimszk és Szukszun járások falvaiban, tehát az ún. uráli mariknál a fehér köpenyt nem a csíkos, hanem a bolti fekete anyagból varrt köpeny szorította ki. Ezt már nem az asszonyok maguk varrják, hanem kizárólagosan falusi varrónők, akik vagy csak ezzel foglalkoztak, vagy pedig csak különös ügyességet tanúsítottak, és így elnyerték a közösség elismerését. A köpenyek színe leginkább fekete, ritkábban sötétbarna, anyaga klott, ünnepi alkalomra pedig bársony. Miután a köpenyeket varrónő varrja, mind géppel készülnek. Kétféle változatuk van. A mindennapi köpeny, amelynek alját és szegélyét gépi hímzéssel díszítik. Elöl a köpeny két nagy gombbal záródik, s baloldalt zsebes. A köpeny bélése általában tarka barhent vagy flanel. Az ünneplőköpeny szegélyén és alján színes bolti, virágmintás szalag húzódik, ezt rátét és flitter s manapság keresztszemes hímzés is díszíti. Ilyen köpenye mindenkinek egy vagy legfeljebb kettő van. Ma is készítik, a mari népviselet és egyben az identitás sajátossága. Városban is felveszik, de a faluban csak ebben járnak.

Ékszerek. A viselet alapelemei egyszerűek: tunika szabású ing, melles kötény, köpeny. Együttal funkcionális és praktikus ruhadarabok ezek: a hímzés jellegzetesen óvó jellege aktualizálódik még ma is a házasságkötési szokások, valamint az áldozati szertartások alkalmával. Az ünneplőruhák együttal sajátos mari identitást fejeznek ki, ma ennek egyik jellegzetessége a halmozás: hímzésen, rátétén kívül egyaránt használnak különféle talmi díszeket, flittert, gombot, gyári szalagokat és csipkét.

A mari asszonyok mindig kedvelték az ékszereket, főként az ezüstösen csillogó fémeket és ezüstpénzt, valamint az apró gyöngyöket. A keleti ünneplő viseletegyüttes nélkülözhetetlen kiegészítője a jókora melldísz. Neve helyenként változik: Baskíriában *soga*, Szverdlovszk, valamint Perm területén *jaga*. Ez egy téglalap alakú vászondarab, amelyre pénzérmeteket és gyöngyhímzést varrnak, s amelyet általában kaurikagylókkal szegélyeznek. Az ékszer eredetileg vagyoni állapotra utalt, családi ereklje, és főként az aranyozott ezüstrubelekkel televarrt példányok anyáról leányra szállnak. Az ékszer ma az ünnepi viselet elmaradhatatlan része és a mari identitás jelképe. Ezenkívül az ékszer helyi jellegzetességeket is tükröz. Baskíria és Udmurtia mari falvaiban az ékszerek fő alkotóeleme az ezüst pénzérem, Krasznoufimszk és Perm községeiben pedig a gyöngyhímzés dominál. A használatra és funkcióra nézve is kétféle magatartás különböztethető meg. Baskíriában és Udmurtiában falvanként egy-egy ékszeregyüttes maradt meg. A háború alatt a pénzes ékszereket a „háza oltárán” áldozták fel, a háború után pedig kényszerből kenyér vagy liszt fejében váltak meg ékszereiktől. Az 1960-as években pedig vándorcigányok vásárolták meg a pénzes melldíszeket potom pénzért. A falvanként megmaradt ékszereket ma már nagy tiszteletben tartják, gondoskodnak arról, hogy a leesett pénzek helyébe újakat aggassanak. Mindezt azért, mert az ékszer ma is fontos kiegészítője a mari lakodalomnak. Így funkcióváltással az eddig ünneplőhöz tartozó ékszerből menyasszonyi ruhadísz lett, mint ilyen viszont kötelező.

A gyöngyhímes melldíszek előállítása egyszerűbb; gyöngyöt eddig Csehszlovákiából, majd később Csehországból szereztek be, most Moszkvában veszik. Pénzérme hiányában egyre több flittert varrnak a díszre, ezenkívül érdemrendeket és játékpénzérmeiket is. Itt mindenkinek van ékszere, amely hozzátartozik az ünneplőhöz, így természetesen a lakodalmas szokásokhoz, valamint az áldozati szertartásokhoz is.

A keleti mari menyasszony öltözetéből nem hiányozhatott és nem hiányozhat ma sem a pénzzel teljesen beborított sapka – *takija*. Fejékességnek mondhatnánk, és ezért tárgyaljuk az ékszerek között. Ez egy kerek vászonsapka, amelyre legalább hét sorba 10 és 15 kopejkásokat, apró színes gyöngyöket, középre pedig ezüst díszet varrnak. A sapkát pénz- és gyöngyfűzér szegélyezi, ezenkívül kétoldalt rubelesekéből, valamint porcelángyöngyből fűzött gyöngysor ékíti. A sapka hátsó részére egészen hátközépig érő gyöngysorokat erősítenek, amelyekbe pénzeken kívül kaurikagylóhéjakat is fonnak. A melldíszhez hasonlóan ez is családi ékszernek számít, ritkaság, és mint ilyent rendkívül nagy becsben tartják. A pénzes sapka a mari lakodalom nélkülözhetetlen darabja. A menyasszony *takija*-sapkát visel, mikor elhagyja az anyai házat, majd ismét ezt a díszet teszi a fejére, amikor keresztszülei házából betér új otthonába, a vőlegényes házba. A mari szokások szerint ezt a sapkát viseli egészen a szimbolikus házasságkötésig, amikor a vőlegény és a menyasszony kezét jelképeesen összekötik. Ezután leveszik a fejéről a sapkát, és egy rokona kendőt köt a fejére.

Baskíria és Udmurtia falvaiban a sapka ma már ritkaság. A falvakban egy-egy darab maradt meg, ezt kölcsönzik a lakodalom idejére, s minden menyasszony köteles egy új ékszerrel, lett légyen az gyöngy, pénz, kaurikagyló, gomb vagy pedig bolti brosstű, kiegészíteni. Az adatközlők szerint ezzel tartozik a menyasszony, s csak akkor lesz tartós és boldog a házasság, ha új ékszerrel varrt a kölcsönsapkára. Szverdlovsk és Perm falvaiban más a helyzet. Itt még gyakori a sapka, már csak azért is, mert előállítása nem ütközik olyan nehézségekbe, mint Baskíriában vagy Udmurtiában, ahol az ezüstpénz a fő alapelem. Itt a gyöngyöt kedvelik, s ma is készítenek régi mintára menyasszonyi sapkát.

Fülbevalót minden asszony hord. Mostanában a boltban veszik; mindenki tehetsége szerint, van akinek arany, van akinek ezüst a fülbevalója, de nem vetik meg az olcsó, nem nemes fémekből készített bizsukat sem. A kislányoknak elsős korukban kilyukasztják a fülét, s akkor kapják az első fülbevalót. Hisznek abban, hogy a fülbevaló hordása megelőzi a szembetegségeket. Baskíria mari falvaiban és az uráli mariknál is a füstös házakban igen gyakori betegség volt a trachoma, amelynek „ellenszere” – az adatközlők szerint – a fülbevaló-viselet volt. Korábban pénzfüggőket is akasztottak a fülbe; ezeket az asszonyok maguk állították elő: drótszálat meghajlítottak, és kilyukasztott pénzérmét fűztek rá. Kimondottan fülbe akasztott díszeken kívül hordtak nehéz pénzes függőket, amelyet fonál kötött össze, amit az asszonyi főkötő alá tettek. Ilyen fülönfüggő egészítette ki korábban a menyasszonyi ékszeregyüttest, ma már rit-

kaság. Több adatközlő mesélte, hogy a pénzes fülbevalókat a gyerekeknek adták, hogy játsszanak velük, és játék közben el is hordták ezeket. A Szverdlovszk és Perm környéki falvakban máig fennmaradt egy változata, amelyet pénzérméken kívül hattyúpihéből készült bojtocskával díszítettek.

Lábbeli. A cseremisz normák szerint házas asszony nem járhatott sem fedetlen fővel, sem pedig mezítláb. Ma már a főkötő használata igen ritka, egy-egy öregasszony hordja Miskinó és Kaltaszü falvaiban. Máskülönben a csúcsos hímzett főkötő csak és kizárólagosan a folklóregyüttesek színpadi kosztümjének hozzátartozója. Ezzel szemben mindenki – kislányok, fiatalok, házas menyecskék és középkorú asszonyok – bolti fejkendőt hord.

Cseremisz szokásrend szerint fiatalasszony nem mutatkozhatott mezítláb új családjá férfi tagjai és általában a közösség férfi tagjai előtt. Az asszonyok kapcába csavarták a lábukat, és nyírfaháncsból fonott bocskort viseltek. A vastag lábikra volt a szépségideál, ennek megfelelően a lábat több kapcába is belecsavarták, és gyapjúzoknit is húztak rá. A szocializmus első esztendeiben, az ún. kultúrforradalom éveiben felvilágosító propaganda irányult a hagyományos öltözködési magatartás ellen. A higiénára nevelés szellemében újságcikkekben keltek harcra a vastag kapcák és csúcsos főkötők ellen. A hajsza az 1930-as években tetőzött, amikor ezeket a ruhadarabokat nyilvánosan elégették. Mindez a propaganda látványosan zajlott le az akkori médiát is belevonva: újságcikkek és fényképfelvételek dicsérték az akkori népviseletben pompázó kolhozi munkásnőket, akik viseletük ellenére elhagyták főkötőjüket, vagy lábukra zoknit és szandált húztak. Mindez a kampány a köztársaság területére korlátozódott, és nem érintette a határon túli kisebbségeket.¹⁰ Így Baskíria, Udmurtia falvaiban, valamint az uráli marik körében még ma is kedvelik a vastag lábat. Az asszonyok ma tréningnadrágot hordanak a fodros aljú ing alatt, erre még térdig érő fekete zoknit húznak s arra rövid, fehér gyapjúzoknit. Nyírfaháncsbocskort még imitt-amott fonnak nyári munkák idejére, de csak szórványosan. A korábbi bőrcipőt vagy csizmácskát ma kalocsnira cserélték, amit a közeli boltban szereznek be. A feketén csillogó gumikalocsni mind télen, mind pedig nyáron a viselet szerves és praktikus része, hétköznapi és ünneplőre egyaránt. A kalocsniviselet természetesen függvénye annak is, hogy a mari falvakban az utak nem aszfaltozottak; nyáron porosak, ősszel pedig sárosak. Ezenkívül nyáron kedveltek a vászoncipők, a fiatalok körében pedig a papucscipő.

¹⁰ LEHTINEN 1994. 176.

KÖTŐDÉS A HAGYOMÁNYOKHOZ

A hosszú ing archaikus viselet. Szabása, valamint a hímzés elhelyezése szempontjából ez a ruhadarab a római tóga változata.¹¹ Érdekes módon a marik körében a hímzett vászoning évszázadokon keresztül szinte változtatás nélkül maradt fenn. A mari kisebbségek nagyobb kulturális területeken peremvidéket, bizonyos reliktumot képviselnek. Idegen nyelvű és más kultúrájú környezetben a csere-misz identitás s annak legfőbb ismérvei, a mari nyelv és hagyományos kultúra máig fennmaradtak. A hagyományos életforma nemigen változott az utóbbi évszázadok alatt sem. A viselet a kultúra és az életforma függvénye. Fernand BRAUDEL megállapítása a mari viseletre nézve mérvadó. „Ha csak szegények lennének, ha nincs vagyon, nincs mozgási szabadság, nem lehetséges a változás.”¹² A keleti cseremiszek agrár jellegű életformája az iparosodás és a városok kialakulásának korában szinte érintetlenül maradt. A változatlanság tükröződött a viseletben is, ami ugyancsak szinte változatlan maradt. Sőt változás csak századunk elején kezdődött, s ez is inkább technikai volt, s nem hatott ki a viselet egészére. A szocializmus kívánalmainak megfelelő életforma sem volt képes megrendíteni a mari hagyományos életfelfogást, hitvilágot, sem az anyagi kultúrát.

A marik továbbra is úgy vélik, hogy a viselet szervesen hozzátartozik viselőjéhez. Ennek megfelelően a mari falvakban nemigen szokás a nagymamák kelengyeládáját felnyitni, és a benne levő ruhát átalakítani, hasznosítani, sem pedig értékesíteni. Több helyen a nagyanyó ládáit megtartják a fűtetlen ruháskamrában, a benne levő ruhákat ugyan szívesen megmutatják, de eladásra nem bocsájtják, és nem alakítják át az új mari viseletnek megfelelőre. Példának okáért említésre méltó a szverdlovszki juvai magatartás. Juva falvában a viseletet még általánosan hordják, igény van rá. A kulturális titkár az utóbbi két évben nyilvánosan is kiállt a hagyományok mellett. Például 1997 tavaszán a falu lakosai hosszú évek után közösen megrendezték a húsvéti áldozóünnepet az ősök tiszteletére. Eddig minderre csak családi körben, titokban volt lehetőség. Itt a fiatalok is viseletben járnak, de ennek előállítása nehézségekbe ütközik: a kocás anyagot még maguk megszövik ugyan, de honnan a piros bolti anyag? Korábban tatár vándorkereskedőktől szerezték be, majd üzletben vásárolták, ma már nem kapható. Bár több családnál a nagymama teli ruhásládája kéznél van, a benne levő ingeket eszükbe sem jut átszabni, új divat szerint keresztaszemes hímzéssel díszíteni. A ruhákat kegyeletben tartják a nagyanyó jelképeként, még a síron túl is a testi ruha az ő kizárólagos tulajdona. Juvában, mint a szomszédos Tavrában is, halottak napján, mind ősszel, a keresztény naptár szerint, mind

¹¹ VIOLLET-LE-DUC 1872. 24–26; 38–61; BOEHN 1925. 152–158; KUFTIN 1926. 20; PYLKKÄNEN 1955. 106; BOUCHER 1965. 106, 109, 121, 138, 148, 164; LEROI-GOURHAN 1945 et 1973. 221–222; PIPONNIER-MANE 1995. 52–53; de FONTANÈS 1981. 124.

¹² BRAUDEL 1985. 315.

pedig húsvétkor, a cseremisiz hitvallás szerint, kijárnak a temetőbe, s ilyenkor a halottak egy-egy köpenyét vagy ingét kiviszik, és felakasztják a sírjelre. A közeli Kurzüben több inget, főként is vihetnek egyszerre a sírra, s otthagyják. Az ing és köpeny kivételes ruhadarabok, mind a kettő azonosul viselőjével. A kötény más kategóriába tartozik, az nem jelkép, csak a viselet többé-kevésbé díszes kiegészítője, ezért az lehet akár adásvétel tárgya is.

A népviselet változik, új elemekkel gazdagodik, vagy régi elemeket elhagyva egyszerűsödik. A mari kisebbségek még népviseletnek nevezhető, maguk által előállított és ízlésüknek megfelelő öltözetben járnak. A szocializmus alatt a viselet megmaradt; a falvak népe nemigen változtatott magatartásán, sem öltözködési szokásain. Rejtve ugyan, de így fennmaradt az áldozati szertartás nélkülözhetetlen eleme, a fehér színű vászonköpeny, mintegy igazolva a népviselet diadalát a városi divattal szemben. A viselet a kultúra egészének része, s míg a kulturális struktúra egésze nem változik, nem változik számottevő módon a viselet sem. Agrár környezetben ugyanazok az értékek érvényesek ma is, mint korábban, hiszen a mai generációt felnevelő korosztály még korábbi hagyományokon nőtt fel, amely teljes egészében csak a mari normákat, a közösség által szentesített törvényeket alkalmazta. A gazdasági nehézségek, az ínség, a nők növekvő szerepe a gazdasági életben a háborút követő időszak idején és ma is, az egészségügyi ellátás hiányosságai – mindezek a mari szellemi kultúra és világnézet értékeit hangsúlyozzák ki. A mari ráolvasások vagy akár a hímzés oltalmazó ereje még mindig többet ér, mint az anyagilag szinte elérhetetlen egészségügyi ellátás. A gyermeknevelés még ma is a nők feladata, tőlük függ, milyen kultúrképet és világnézetet adnak tovább. Két, egymással ellentétes rendszer hadakozik egymással. A nagyanyai szigor, amely még többnyire csak cseremisiz hagyományokon nevelkedett, s vele ellentétben a televízió által közvetített új világ, amely nyaranta a falvakba érkező városi unokák képében jelentkezik. Ez a dualizmus hat a viseletre is, ma már a viseleti rendszer átalakulóban van.

A változás most, szinte a szemünk láttára zajlik le. Az ing tunika szabása még követi a hagyományosat, a változás a díszítés technikáját, minőségét és az alapanyagot érinti. Kivetkőzéssel csak most az utóbbi évtized óta számolhatunk. Ma a viselet a keleti marik között szinte tobzódik, utolsó fázisába érkezett. A hagyományos anyagok, hímzés mellett a flitter dominál, és azt olyan helyekre is alkalmazzák, amely felületek korábban díszítetlenek voltak. Úgy is megfogalmazhatnánk, hogy a viselet most kulminál, ez után pedig a fiatal korosztály már elhagyja azt, majd mari identitását mutogatva bizonyos alkalmakkor nemzeti viseletbe öltözik. A nemzeti viselet alatt itt nem a helyi jellegű keleti cseremisiz viselet értendő, hanem az anyaország, a Mari Köztársaság divatja. Az utolsó hagyományos öltözetek követik viselőjüket a sírba, majd a sírig, így tűnik el a követendő példa is.

RAGASZKODÁS A VISELETEKHEZ

A viseleti magatartásokat a vizsgált időpontban (1987–1997) a következő kategóriákba rendszerezhetjük:

1. Az 50 éven felüli nők korosztálya mari viseletben jár (*mari csijat*) és a városi öltözködést 'orosz' jelzővel illeti (*rusla csijat*). A kérdésre, hogy miért járnak így, a következő válaszokat adják:

„Ez a szokás, anyám is így öltözött.”

„Mari vagyok, mi mást vehetnék föl?”

„Nem vagyok se tatár, se orosz, miért öltöznék a ruhájukba?”

„Mari vagyok, marinak öltözve szeretnék a másvilágra költözni.”

Ezek a válaszok a folytonosság jelenségére mutatnak rá; az anyai, nagyanyai s egyúttal az ősök magatartása még ma sem megvetendő példa.

„Mari ruháim vannak, miért ne viselném azokat?”

„Nem telik arra, hogy a boltban új ruhát vegyek.”

„El vagyok látva egy egész életre mari ruhával.”

Más válaszok gazdasági tényezőkre utalnak. Minden adatközlő kihangsúlyozta, hogy a korábban előállított ruhatár biztosíték a jövőre nézve, felesleges újat venni.

„Belefelejtkezem a varrásba, a mindennapi gondok szinte eltörpülnek.”

„Amikor varni kezdek, jókedvű leszek, csak a hímzésre koncentrálok.”

„Mikor kosfejés mintákat varrok az ingemre, elfelejtem a környező világot. Arra gondolok, milyen jó lesz ebbe a ruhába öltözni.”

„Számolom a szálat, varrogatok, szép a minta, és örömet okoz a varrás.”

„A hímzés az én világom.”

Ez a válaszcsoporthoz a viselet előállítása okozta örömet tartotta lényegesnek. A kézimunka szinte mentőöv, a gondok eltörpülnek, amikor az asszonyok belefelejtkeznek az igen munkaigényes és aprólékos előöltéses varrásba. A varrás kapocs az asszonyok, a viselet előállítói és a kész öltözet között. Még ma is nagyon erős az emocionális kötöttség; a kivarrt holmi csakis sajátjának tekinthető, szinte testrészszámba megy. Saját maguknak másképpen varrnak, mint rendelésre vagy ajándékképpen. Szánja Nyikolájevna (Juva) saját magának és férjének varr, bár sokan kérnek és rendelnek tőle hímzést, csak „kedves rokonnak” hajlandó varrni. Jelizavéta Szemjonova (B. Tavra) egyre-másra varr magának, bár már több mint húsz kivarrt inge, melles köténye és szinte megszámlálhatatlan melldíse van. Másnak nem is varr, megpróbált, de az elkészült

ruhadarabtól nem tudott megválni, így felhagyott ezzel a foglalkozással. A varrás kizökkenti a mai világból, testvérei és szülei közelében érzi magát egy „saját világban”. Jelizaveta nem fogalmazta „marinak” ezt a saját világot, de ősei világát értette rajta. A kézimunka terápia az örömtelenség elűzésére.

2. A lakodalmi tisztségviselők, a menyasszony öltöztetői alkotják a másik kategóriát. A mari lakodalomban több tisztségviselő van, egyik feladata a menyasszony öltöztetése, majd a főkötőcsere lebonyolítása. Korábban egy nőági rokon látta el ezt a feladatot,¹³ ma már a leánykérő asszony és az öltöztető ugyanazon személy. A falvakban csak néhány asszony alkalmas e feladatra, így a rokonsági köteléknek már nincs olyan döntő szerepe. Baskíriában és Szverdlovszk, valamint Perm területén a fiatalok még megtartják a hagyományos mari lakodalmat is a polgári esküvőn kívül. A hivatalos házasságkötés alkalmával városiasan igyekeznek öltözni, ilyenkor a menyasszony fehérbe öltözik. Sok helyen erre az alkalomra veszik fel a nászasszonyok első divatos ruhájukat, amit aztán betesznek a szekrénybe, és csak a következő esküvőn veszik elő. A mari lakodalmon azonban mindenki viseletbe öltözik, még a távolról érkezett városi rokonok is.

Mint utaltunk rá, a menyasszony hagyományos viseletet vesz föl. A helyi szokásoknak megfelelő fodros aljú és hímzett inget, melles kötényt, bársony hímzett köpenyt vesz fel, nagy alakú melldísz aggat a nyakába, és pénzes sapkát tesz a fejére. A menyasszony arcát rojtos nagykendő (*würgencsik* vagy más néven *solük*) fedi. Melldísz, sapkája, valamint speciálisan erre a célra használt nagykendője nincs már mindenkinek. Szó volt arról, hogy Baskíria falvaiban a pénzes ékszerek előállításához szükséges ezüstrubelek hiányában mindkét kiegészítő ritkaság.

A menyasszony öltöztetői manapság azok a falusi asszonyok, akik egyrészt hagyománymegőrzők, ismerik és tovább is adják a mari szokásokat és az azokhoz kapcsolódó szellemi és tárgyi örökséget. Miután tisztelik a hagyományokat, kezükön maradt a családi ékszeregyüttes egésze vagy legalább fontos darabjai. Ínséges időkben sem voltak hajlandók lemondani örökségükről; ez egyrészt tudatos identitási magatartást fejez ki, másrészt az emocionális kötöttséget, amely az ékszeregyüttes tulajdonosát elődeihez kapcsolja. Ezek az asszonyok a lakodalmak elismert szereplői; falvanként, sőt falvak határain túl is ismertek, híres menyasszony-öltöztetők, akiket elhívnak a lakodalom levezetésére. A lakodalmasasszonyok maguk is speciálisan öltözködnek. Az ünneplőruhát rojtos nagykendő és melldísz egészíti ki. A melldísz pénzeit manapság eredeti érmék hiányában alumíniumból kivágott lemezekkel helyettesítik.

E hagyományörző asszonyok közös vonása a mari helyi folklóranyag alapos ismerete. Van köztük fiatal és idősebb is, adottságuk egyrészt öröklött, hiszen tulajdonukban van a menyasszony ékszeregyüttese. Ezt sem kölcsönzik bárki-

¹³ HÄMÄLÄINEN 1915. 138; BEKE 1961. 190–244.

nek. Minden menyasszony saját maga megy el, és kéri fel a feladatra a faluban erre specializálódott asszonyt, s van, amikor nemleges a válasz. „Csak megbízható menyasszonynak adom” – ezt a választ több adatközlő is adta. A megbízhatóság nem mindig volt egyenlő rokoni kapcsolattal, sőt rokonnak is lehet nemet mondani, ha az viselkedésével a közösség normái ellen vétett.

Bajmurzinó faluban (Baskíria) 1987-ben két lakodalmasszony is volt. Az egyik az elemi iskola tanítónője, Marija Tancitova. Ékszeregyüttesét, a pénzes takija-sapkát és a melldísz nagyanyjától örökölte. A lánya 1976-ban ment férjhez, akkor a két ékszer rendbehozta, kiegészítette, s lánya lakodalma után szívesen vállalta a lakodalmasszony szerepét, miután a szokásanyaggal is tisztában volt. A másik lakodalmasszony aránylag fiatal, 1948-ban született. Rendkívüli módon érdeklődött mindig a népköltészet és a szokások iránt, s tudatosan képezte ki magát a lakodalmi tisztségviselés ellátására. Ékszeregyüttest nem örökölt, így csinált magának egyet. A melldíszre pénz helyett üvegkupakokból varrt csillogó díszeket.

Bas-Sidüben (Baskíria) Janszuló Pajtova kivételesen gazdag ékszeregyüttes tulajdonosa. A takija-sapkán és melldíszon kívül fülbevalója, pénzes álldísz, nyakörve és széles karperecei is vannak. Lánya a közeli Birszk városában lakik, az együttesre jogot nem tart, anyja mégis számára tartogatja. Pajtova időnként kölcsön is adja azokra a lakodalmakra, amikor ő a lakodalmasszony szerepét vállalja.

Juva falvában (Szverdlovszk) Marija Vanjuskina kedvelt lakodalmasszony. Családi ereklüként őrzött pénzes főkötője és melldíszé régi. Rojtos szélű, gazdagon hímzett nagykendője már elrongyolódott, újat varratott a helyébe. Az új kendőn a hímzés minta a régi, de az öltésmód új: a komplex előöltéses technika helyett keresztsejmes.

A lakodalmasszonyok példája hat a fiatal korosztályra is. A hagyományos mari viseletbe öltözve a fiatal menyasszony elnyeri az egész közösség elismerését, még a férfiak véleménye szerint is így öltözik az „igazi” menyasszony. Ez ösztönzőleg hat a fiatalokra, kollektív vélemény miatt megtartják a polgári esküvőn kívül a mari lakodalmat is.

3. A fiatal korosztály a mari viseletet másodlagosnak tartja. Az iskolai kötelező köpenyviselet a falusi fiatalok körében elősegítette a viselet elhagyását, ha nem is teljes mértékben. A vizsgált területen minden faluban van kultúrház és itt többé-kevésbé sikeresen működő folklóregyüttes. Szerepléskor a gyermekek a viselet egy variációjába öltöznek, amit a nagymama vagy az anyuka állít elő. A kislányok élvezik a viseletbe öltözést, maguk is hímeznek, és felnőtt mintára kedvelik az ékszereket. Ez az öltözködési forma nem a hagyományos viselet, hanem ennek egy újított és főként alkalmi változata. A kislányok hagyományos ünnepeken, lakodalomra veszik fel a ruhát, ezenkívül pedig az iskolai ünnepségeken. A felnőttek s köztük leginkább az idős asszonyok gyönyörködnek a kicsik öltözködésében; szívesen varrnak rájuk. Ez kosztüm, szerepruha, ezzel szemben van a kislánykáknak ünneplőjük, ami a mai falusi divatnak megfelelően átlátszó nylonból van, sokfodros, húzott ujjú ruhácska, amit de-

rékban széles szalaggal kötnek meg. Ez a ruha nem a mai szépségideál, nem a mai televíziós reklámok, hanem az ötvenes évek barokkos divatját követi. A nyloncsodák egyúttal státusszimbólumok is; csak a tehetőes családoknak van alkalmuk megvásárolni az anyagot. A ruhácskákat ugyanazok a varrónők varrják, akik a felnőttek köpenyeit és hímzett ingeit.

Az iskolai uniformison nevelkedett fiatal lányok ünneplőnek tartják a mari ruhát. Általában maguk állítják elő a közös varróesteken. A fiatalok fodros aljú inget varrnak maguknak, a hímzésmintákat vagy egymástól lesik, vagy pedig kézimunkakönyvekből nézik ki. Helyi divatok még mindig alakulnak. Például Baskíria falvaiban újabban a fodros aljú inget és a kötényt ugyanolyan színű anyagból varrják. Uniformizáló törekvések közöttük nincsenek, mindenki saját képessége szerint varrja, állítja össze és díszíti ruháit. A fiatalok mindennütt kezdeményezik a flitter használatát, amivel pazarul bánnak. A flitter egyrészt a hímzést is kezdi beborítani, így feleslegessé válik a munkaigényes előöltéses minta, másrészt pedig a flitter pótolja a csillogó melldíszit is.

A mari viselet a fiatalok számára ünneplő. Ráadásul nem minden alkalomra megfelelő, hanem a korábbi szokáshagyományokhoz és nagyobb népünnepekhez kapcsolódik. Születésnap mulatságokra nem veszik föl, sem táncos klubestékre. Ezzel szemben viszont a lakodalmon kivétel nélkül és természet-szerűleg viseletbe öltöznek. Az áldozati ünnepek alkalmat adnak a viselet mutogatására. Ezenkívül reprezentatív értéke is van: joskar-olai utazásuk alkalmával vagy felveszik, vagy visznek magukkal egy öltözet ruhát, mert ott „exotikusnak” és egyben „eredetien marinak” tartják a keleti mari viseletet. Ezzel szemben nem hajlandók a közeli városba, Nyeftekámszkba, Birszkbe vagy Krasznoufimszkba viseletbe öltözve menni, mert a másság ott nem kívánatos, még ki is csúfolhatják őket.

A fiatal fiúknak tetszik a lányok színes ruhája, de a farmer és a tréning szerintük ugyanolyan tetszetős. A lányok inkább a maguk örömeire veszik fel a viseletet. Itt érdemes egy pillanatra elgondolkozni. Vajon miért kedvelik a lányok ezt a divatjamúlt hagyományos viseletet? A fiatal adatközlők egyáltalán nem tartották fontosnak, hogy anyjuk vagy nagyanyjuk így öltözött, számukra a folytonosság ténye nem jelentős. Sőt meg is szólják anyjukat, hogy maradi. Nagyanyjuk fehér viseletéhez komplex módon viszonyulnak. Egyrészt emlékeznek arra, hogy gyerekkorukban fehérbe öltözött nagyanyjuk vitte őket az áldozati ligetbe, a fehér színnek ők is ünnepélyes jelleget tulajdonítanak. Nagyanyjuk ruhája szerintük emléke egy letűnt kornak. Amit viszont értékelnek rajta, az a tömött, szőnyegszerű vagy geometrikus hímzés, mert hasonlót már ritkán tudnak varrni. A mai lányok is tudnak hímezni, s a viseletet éppen azért hordják és varrják, mert számukra az öltözetdarabok előállítása nagy örömet szerez. A varrás tényezője mellett fontos az együttlét: a fiataloknak a varrás alkalmat ad a közös esti együttlétekre. Felmerül a kérdés, hogy varrhatnának együtt divatos holmikat is. Ezt a lehetőséget kizárja a fiatal adatközlők válasza. Divatos ruhákat nem ők varrnak, azokat speciális varrónő készíti, vagy készen

veszik a boltban. A közös varrás szociális esemény, ami összetartja őket, és egyben szorgalmazza a helyi viseletet is. Ilyenkor adódik alkalom arra, hogy mintákat cseréljenek. Így a baskíriai mari falvakban ma a lapos hímzés a divat, a példakép távoli: a Mari Köztársaságban általánosan elterjedt tunika szabású ingruhát utánozza. Ez a mai divatos mari viselet, ebbe öltöznék a fiatal lányok önként, míg a fellépések alkalmával anyjuk vagy nagyanyjuk kezdeményezésére hagyományos színes, fodros aljú ingruhát hordanak köpennyel, melles kőténnel.

A viselet megújítására és modernizálására irányuló törekvések szórványosan, de jelentkeztek már az 1960-as évektől kezdődően az akkor 40 éves nők körében. Leginkább varrónők kezdeményezésére bevarrt ingujjat kezdtek el varrni a hagyományos, egyenes szabású helyett. Ez egyáltalán nem terjedt el, megmaradt kezdeti fokán. Hasonlóképpen jártak a húzózár bevezetésével is. Néhány asszony a nyakkivágásba zippzárat varrt, de maguk sem kedvelték meg az újítást, s visszatértek a korábbi, gombbal csukódó kivágáshoz, amelyet még biztosítótűvel is zárnak. Egyéni újítók, falusi viszonylatban divatkreátorok mindig voltak és lesznek. Javaslataik és innovációik nem mindig nyerik el a közösség tetszését.

ÖSSZEFOGLALÁS

A mari kisebbségek körében a hagyományos viselet az utolsó fázisában van. A középkorú és idős korosztállyal ellentétben a fiatalok már csak néhány viseletegyüttest készítenek – vagy készíttetnek – el. Ezt hordják a hagyományos szokásrendszernek megfelelően a lakodalomban és az áldozati ünnepeken. Lassanként a népviselet funkciója csakis az ünneplő alkalom kidomborítása lesz, ami viszont egyben a mari ízlésvilágot jelzi, s egyúttal utal a mari identitásra. Így a hagyományos viselet tartalma fokozatosan megváltozik, nem is népviseletről, hanem inkább helyi ünnepi viseletről, majd pedig nemzeti viseletről lehet szó. A korosztályváltás mellett nem mellőzendő az a tény sem, hogy a viselet elhagyására egyéni és személyes okok is kényszerítenek. Így megható történeteket mesélnek nem is egy faluban, hogy a viseleteket tartalmazó ládák hogyan váltak a pusztító tűz martalékává. A vizsgált területeken a mari falvakban ma csakis fa- vagy gerendaházakat építenek. Baskíriában és Udmurtiában a nyár forró és száraz, ha egy ház tüzet kap, akkor szinte a fél falu leég. Az uráli mariknál az Urál felől fújó erős szél okoz hasonló balesetet. Több asszony sirva mesélte, hogy korábban milyen szép viselete volt, de nem sikerült kimentenie a tűzből. Az asszonyok egy része újból előállította viseletét, sőt még ékszereket is szerzett, mások pedig megelégedtek azzal, hogy korábbi háziszőttés vászonzból varrt ruhatárukat felújították. Beérték a bolti vászonnal, és abból varrtak maguknak mari szabású ingeket és melles kőtényeket. A harmadik csoport viszont már nem birkózott meg a feladattal, hogy újra ellássa magát hagyományos

mányos viselettel, hanem beérte bolti otthonkával. Hagyományörző magatartásuk fennmaradt: nem tudatosan, önkaratukból tértek át a városi ruhára, hanem külső hatásra. Ezek az asszonyok viszont kivétel nélkül gondosan felkészültek utolsó közösségi szereplésükre; halottas öltözköket mari módra varrták a hozzá tartozó ékszeregyüttessel egyetemben.

A közösségi, vagyis a kollektív vélemény ma már nem döntő. A nagymamák viselkedési magatartása már nem irányadó. Egyre több szerepe van a viselet hagyományozásában az egyéni ízlésnek, magatartásnak, és ez pedig véleményünk szerint még mindig részben a mari életfelfogás függvénye. Oltalmazó jegyeket, ékszereket használnak a fiatal lányok is, jelentőségüket ismerik és tudatosítják, használatuk és alkalmazásuk azonban ma már nem kötelező érvényű, hanem csak egyik lehetőség a sok közül.

Kivétel a lakodalom, aminek hagyományos levezetésére a közösség kényszeríti a fiatal párt. Asszonyok őrizték meg sok helyen a lakodalmas szokásokat. A vizsgált területen a mari lakodalmas szokásrendszer még aktívan maradt fenn. Tartalmában már változások történtek. A menyasszony ugyan már nem eladó, de még mindig lerója a vőlegény a menyasszonyért járó szimbolikus díjat. A menyasszony hagyományos viselete a lakodalmasasszonyoknak köszönhetően tovább öröklődik. A szokásokhoz tartozik, hogy a menyasszony mari viseletdarabokkal ajándékozza meg anyósát, valamint új nőrokonait. Az ingek, kendők mind jellegzetesen marik, ha nem is maga a menyasszony készítette, akkor rendelésre készítette e célból. Az ajándékozás szokása így továbbmenti a viselet hagyományozását a következő nemzedékre.

A nemzeti sajátosságok kidomborítása ismét lehetséges, sőt jellegzetes. Az áldozati szertartásokon természetes a viselet, az évente megrendezendő népiünnepélyeken, az ún. Virágünnepen (*Peledes pajrem*) a marik viseletükkel válnak ki a szomszéd nemzetiségek közül. A tatár és baskír asszonyok városi öltözetben jelennek meg, szintúgy az orosz szomszédok, de a marik viseletet hordanak. A viselet mint etnikus jelkép, ikon, különbözteti meg a marikat a környező népektől.

A viselet átalakulása, változása, valamint fokozatos elhagyása szinte a szemünk előtt zajlott le az utóbbi húsz esztendő alatt. A viselet túlélte a szocialista Szovjetunió uniformizálási törekvéseit, a nemzetiségi politika által szorgalmazott kulissza jellegű kosztümöt. A viselet a kulturális struktúra része. A mari életfelfogás a természet körforgását, valamint a folytonosság elvét tükrözi; az élet a másvilágon folytatódik, a mari etnicitás még a síron túl is hat. Bár a Szovjetunióban megtiltották a vallás gyakorlását, Baskíria mari falvaiban rejtve és látenszen megmaradt az áldozati szokáskör tárgyi kellékeivel egyetemben. A mari hitvilág, az imádságok, ráolvasások elevenen maradtak meg a még ma is élő és ható mari papok, valamint hagyományörző asszonyok emlékezetében.

Reliktumterületeken a hagyományörző asszonyok szerepe felmérhetetlen. Ők a szellemi és anyagi kulturális örökség igazi bázisai. Bár eredetileg a mari vallásgyakorlásban háttérben voltak, ma már a javassasszonyok sok helyt átvet-

ték az eredetileg papokra ruházott szerepet. A kisebbségek falvaiban az értelmiségnek nincs számottevő szerepe az etnicitás fenntartásában. A tanítók és tanárok nem szorgalmazzák a viseletet, sem a folklóregyütteseket, bár nem is elenzik ezeket. A hagyományörzés egyedül és kizárólag az ötvenen felüli asszonyok feladata, akik több helyen tudatosan vállalták ezt az új szerepet, és többek között nekik köszönhető a viselet eddigi virágzása az anyaországtól elzártan és a peremvidéken.

IRODALOM

- BEKE Ödön
1961 *Mari szövegek*. IV. Budapest
- BOEHN, Max von
1925 *Die Mode. Menschen und Mode im Mittelealter vom Untergang der alten Welt bis zur Renaissance*. München
- BOUCHER, François
1965 *L'histoire du costume en Occident de l'Antiquité à nos jours*. Paris
- BRAUDEL, Fernand
1985 *Anyagi kultúra, gazdaság és kapitalizmus XV–XVIII. század. A mindennapi élet struktúrái: a lehetséges és a lehetetlen*. Fordította Pödör László. Budapest
- FONTANÈS, de Monique
1981 *Un élément propre à l'Europe: la chemise. Vêtements et société*. Alès
- GRINKOVA, N. P.
1936 *Rodovije perezsitki, szvjazannije sz razgyelenijem po polu i vozrasztu* (Po matyerialam russzkoj ogyezsdi). Szovjetszkaja etnografija 2/1936. Moszkva–Leningrad
- HÄMÄLÄINEN, Albert
1915 *Mordvalaisten, tsheremissien ja votjakkien kosinta- ja häätävoista*. Vertaileva tutkimus. Journal de la Société Finno-ougrienne XXIX. Helsinki
- KUFTIN, V. A.
1926 *Matyerialnaja kultura russzkoj mescseri. Csasztj pervaja. Zsenzskaja ogyezsda: rubaha, ponyjeva, szarafan*. Trudi Goszudarsztvennovo Muzeja Centralno-Promislennoj Oblasztyi. Vip. 3. Moszkva
- LEHTINEN, Ildikó
1994 *Tscheremissischer Schmuck. Ethnographische Untersuchung*. Travaux de la Société Finno-ougrienne XIV. Helsinki
- LEROI-GOURHAN, André
1945, 1973 *L'homme et la matière*. Paris
- MARKELOV, M. T.
1994 *Visivanyije u marijcev*. Etnograficseszkoje obozrenyje. 6. Moszkva
- MOLJAROV, I. Ja.
1873 *Beszedi k cseremiszam Kuznyecovszkovo prihoda, Kuznyecovszkovo skolnovo ucsityelja Ivana Jakovleva Moljarova*. Izvesztijja po Kazanszkoj eparhii na 1873 god. Kazany
- MOLOTOVA, T. L.
1988 *Tyendencii razvityija narodnovo kosztjuma (1920–1980)*. Narodnije hudozsesztvennije promiszli Marijszkoj ASZSZR. Joskar-Ola

- 1991 *Znacsényije nacionalnoj ogyezsdi v szovremennom bitu marijcev.* Arheologija i etnografija Marijszkovo kraja 18. Joskar-Ola
- NIEDERMÜLLER, Péter
- 1992 *The Search for Identity: Central Europe between Tradition and Modernity.* Tradition and Modernization. Plenary Papers read at the 4th International Congress of the Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore. Ed. Reimund Kvideland. Turku
- PIPONNIER, Françoise-MANE, Perrine
- 1995 *Se vêtir au Moyen Âge.* Paris
- PYLKKÄNEN, Riitta
- 1955 *Säätyläispuku Suomessa vanhemmalla Vaasa-ajalla. 1550–1620.* Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 55. Helsinki
- RÄSÄNEN, Matti – VIRTANEN, Timo
- 1994 *Kulttuurien kohtaaminen: pakolainen, siirtolainen, paluumuuttaja.* Sananjalka 36. Turku
- VIOLLET-LE-DUC, M.
- 1872 *Dictionnaire raisonné du mobilier français de l'époque carolingienne à la renaissance.* Septième partie. Vêtements, bijoux de corps, objets de toilette. Paris

1. kép. Keleti mari asszony viseletben. Fodros aljú ingére fehér hímzett melles kötényt kötött, s rá a csíkos köpenykét. Lábán tréningnadrágon kívül vastag harisnya és zokni van. Kaméjevo faluban még 1987-ben viseletben jártak, 1994-ben csak az idősebb korosztály. Baskíria, Kaméjevo 1987. LEHTINEN ILDIKÓ felvétele, Finn Nemzeti Múzeum



2. kép. Idős mari asszony pénzes főkötőben – ma már ritka látvány Miskinó utcáján. Baskíria 1992. LEHTINEN ILDIKÓ felvétele, Finn Nemzeti Múzeum



3. kép. Uráli mari asszony fehér köpenyben, mel-
lén a nagy alakú pénzes jagadisz. Szverdlovsk,
Krasznoufimszk, Juva 1996. LEHTINEN ILDIKÓ
felvétele, Finn Nemzeti Múzeum



4. kép. Mindennapos látvány Juva utcáján: fekete
köpenyes mari asszony, lábán az elmaradhatatlan
fekete gumikalocsni. Szverdlovsk, Krasznou-
fimszk, Juva 1996. LEHTINEN ILDIKÓ felvétele, Finn
Nemzeti Múzeum



5. kép. Fehér vászoning nyakkivágása tömör hímzéssel, valamint csillagmintás védjeggyel ellátva. Bas-kíria, Nurimánovó, Sas-Sidü 1992. LEHTINEN ILDIKÓ felvétele, Finn Nemzeti Múzeum



6. kép. Uráli marik piros kockás háziszőttés ingei. Szverdlovsk, Krasznoufimszk, Juva 1996. LEHTINEN ILDIKÓ felvétele, Finn Nemzeti Múzeum



7. kép. Bolti vászonból varrt, fodros viseletbe öltözött a nagymama, az unoka ruháját a piacon vette. Baskiria, Miskinó, Tanbájevó 1997. LEHTINEN ILDIKÓ felvétele, Finn Nemzeti Múzeum



8. kép. Uráli mari asszony ékszerei: nagy alakú mell-dísz és bojtos fülönfüggő. Szverdlovszk, Krasznoufimszk, Juva 1996. LEHTINEN ILDIKÓ felvétele, Finn Nemzeti Múzeum



9. kép. A családi fényképek értékes forrásanyagot jelentenek a kutató számára. Fényképek az uráli Darja Nyikolájevna albumából. Szverdlovszk, Krasznojarszk, Juva 1996. LEHTINEN ILDIKÓ felvétele, Finn Nemzeti Múzeum



10. kép. Menyasszonyi ékszeregyüttes: pénzes sapka, mell dísz és rojtos szélű, hímzett nagykendő. Baskíria, Miskinó 1987. LEHTINEN ILDIKÓ felvétele, Finn Nemzeti Múzeum



11. kép. Uráli mari menyasszonyi öltözet. Szverdlovszk, Krasznoufimszk, Juva 1996. LEHTINEN ILDIKÓ felvétele, Finn Nemzeti Múzeum



12. kép. Kockás háziszőttesből varrt vászoning, Bas-kíria. Finn Nemzeti Múzeum, RITVA BÄCKMAN felvétele

13. kép. Csillagmintás szedettes vászonból varrt ing, Baskiria. Finn Nemzeti Múzeum, RITVA BÄCKMAN felvétele



14. kép. Hímzett melles kötény mari módra ráncba szedett foddorral, Baskiria. Finn Nemzeti Múzeum, RITVA BÄCKMAN felvétele



15. kép. Uráli mari kötény bársonyból és háziszőtt-
tes vászonból, Krasznoufimszk. Finn Nemzeti
Múzeum, RITVA BÄCKMAN felvétele

SOME TYPICAL TRAITS IN THE COSTUME
OF THE MARI-SPEAKING MINORITIES

This paper is based on collections of the National Museum of Finland (Helsinki) and on fieldwork in the Republic of Bashkir and Udmurt, in Mari-speaking areas of Sverdlovsk and Perm during the 1987–1997. Among the Mari-speaking minorities, living in isolation in remote regions far from the highways and dominant cultures, the cultural customs, values and world views have been preserved, and the costume too survived. Dressed in white smocks and caftan the Mari women differ from their Russian, Tatars and Bashkirs neighbours in the colour of their dress. During the 1920's and 1930's the white costume using as bridal costume, nowadays only old women wear for the sacrificial rites and as death dress. The Mari minorities celebrate marriage according to the traditional custom, including singing, gifts and folk costumes. The dress of an Mari bride includes a cap decorated with coins and a breastplate with coins, glass beads and shells.

The process of abandonment of costumes began in the 1960's and nowadays it's became to finish; the Mari girls wear the folk costume as symbol of the national identity.

TEREPGONDOLATOK AZ OSZTJÁK NÉP ÉS KUTATÁSA HŐSKORÁRÓL

SZEMLÉLETFORDÍTÁS

A nyugat-szibériai népek megismerésének történetében a valódi tudományos-ság korának megnyitása a 19. század közepén elválaszthatatlan az összehasonlító-történeti finnugrisztika két képviselőjétől: a finn Matthias A. CASTRENTÖL és a magyar REGULY Antaltól. Finnugor származásuk meg is különböztette őket a korabeli orosz leíróktól: a helyi nyelvet egyenrangú információhordozóként kezelték, komplexebben fogták fel az etnikumot. Történeti rekonstrukciókra törekedvén saját nyelvük, kultúrájuk olyan alapként szolgált, melyhez kívánatosabb volt hasonlóságot találni, mint különbséget.

REGULY Antal 1844–1845. évi kutatóútjával alapítója lett az obi-ugor nyelvészetnek és folklorisztikának. A maga korában nagyon furcsa tudósnak (sőt nem tudósnek) tartották őt nem hivatásos felkészültsége és nagyralátó tudományos tervei ellentmondásáért, önálló gondolkodásáért és különösen egyes adatközlőkhöz fűződő szokatlanul erős, szinte „testvéri” kapcsolatáért.

Napjainkra megfordult a világ, kétszeresen is. Egyrészt korábban a bölcsészettudományokba jutó etnikus információnak nem volt visszacsatolása az obi-ugor népekhez, kivéve W. STEINITZ 1930-as évekbeli oktató- és kultúrafejlesztő munkásságát, valamint a szocializmus kori „leningrádi terepkutatások” visszahatását a nemzetiségi értelmiségre. Most bármilyen információ azonnal visszajut, befolyásolja a tudatot és a sorsot. Másrészt, a tudomány kettévált külső és belső megismerésre, utóbbin az őslakosok tudományos tevékenysége, önmegismerő folyamata értendő. Mivel az iskolázottság és az etnicitás ellentétes alapon állt a szovjet korszakban, a tudósok fiatalabb nemzedéke részben bele- nevelődése hiányait pótolja a kutatásokkal. A tudomány (és a művészet) hovatovább az etnikus lét megélhetőségi formájává válik, miközben a valódi etnikus létet a globalizáció és az általános válság lehetetleníti el. A nemzetiségiek által írt filológia minőségileg több szempontból is eltér a hagyományostól: anyanyelvi kompetenciát, belsőbb szemléletet, más felfogást, más képzeteket, aszszociációkat, következtetéseket tükröz. Jelenleg még kevésbé építi be a korábbi szövegpublikációkat, modellálási rendszere és kísérő nyelve orosz.

Egyben eljött az ideje annak, hogy fordítva is feltehessünk kérdéseket. Például ne azt kérdezzük: mivel segítette hozzá REGULY az akadémiai tudományt az osztják kultúra megismeréséhez, hanem ellenkezőleg: milyen osztják milyen információt hagyott REGULY segítségével távoli utódaira? Az etnikus információbázisok és belső dinamikájuk léte ma már nyilvánvaló, s nemsokára arra is rákérdezhetünk: „mit csinál a szél, mikor nem fúj”, azaz mi van az etnikus információval, amikor éppen látens? Ha jól meggondoljuk, 1840 körül REGULY volt a világ egyetlen embere, akin keresztül egy osztják gondolata írásos formát ölthetett, és REGULY bizonyos témákban korlátlanul fogékony partner volt. Korszakalkotó személyiséggé természetesen az adatközlői tették, mint minden más terepkutatót is. Érdeemes tehát újra átgondolva összefoglalni, amit REGULY osztjákföldi munkájáról, kapcsolatairól tudunk.

En sem szövegfilológiai, sem terepkutatás vonatkozásában nem vagyok REGULY-kutató, és egyik téren sincs időm a legújabb információt tüzetesen fel dolgozni. REGULY naplójának a helyszínen való ellenőrzése vagy az oroszországi levéltárak, új publikációk bevonása nyilván számos probléma megoldásához nyitna utat. Ennek ellenére REGULY világa bizonyos mértékben otthonos már csak azért is, mert mind osztják–vogul munkatársaimmal, mind a szövegekkel dolgozva gyakran fordulnak elő az övéhez hasonló helyzetek. Van továbbá néhány kézenfekvő új információ, mely az eddigiekhez kívánczozik.

A REJTÉLYES ÉNEKMONDÓ: „NYIKILOV MAKSZIM”

Miután REGULY beutazta Vogulföldet, első tömeges találkozása az osztjákokkal 1844 őszén, a színjai és alsó-obi területen történt. Elmélyültebb gyűjtéseit Berjozovban kezdte, ahová 1844. november 24-én érkezett telelni. A hivatalos látogatások után REGULY kérésére az intéző odahívatta a nevesebb énekmondók egyikét. REGULY felfogadta, és november 27-én már neki is fogott a munkának. Alig több mint egy hónap múlva 107,5 kézirati ívnyi osztják szöveg volt a birtokában, továbbá különböző közlőktől leírt vogul anyag is.

Mikor PÁPAY József 1888–1889. évi expedíciója fő céljaként elkezdte a titokzatos hagyatéék megfejtését és fordítását, nem kevés fáradságába került kideríteni, hogy kiktől, milyen nyelvjárásban van lejegyezve. REGULY naplója és fogalmazványai alapján bebizonyosodott, hogy a könyvtárnyi szöveg egyetlen énekmondótól való. A továbbiakban az okozta a legtöbb fejtörést, hogy ez a személy egyáltalán nem osztják területről származott, hanem a vogul lakta *Szigva* (Ljapin) folyó vidékéről. Ha az ember végigolvassa a REGULY-szövegek megfejtése során keletkezett irodalmat, akkor arra a következtetésre kell jutnia, hogy egy eltűnt osztják csoport képviselőjéről van szó: a szigvai osztjákokéről.

Ismeretes, hogy a 17–18. századi orosz források a ljapini népességet nem vogulnak, hanem „osztják”-nak nevezik. Az „osztják” szó persze afféle gyűjtő-

terminusként szolgált, jó féltucat nyugat-szibériai etnikumot jelöltek vele a régebbi írásos emlékek. Esetünkben a kérdés inkább az: miért kellett terminológiailag megkülönböztetni a Ljapin-vidék lakosságát a környező népességtől? Biztos lehetett valami alapja, hiszen az orosz közigazgatási felosztás és a helyi terminológia elég hűen szokta tükrözni az egykorú társadalmi viszonyokat. A következő kérdés: ha a ljapini lakosságban valóban volt valami eltérő komponens, akkor az korábbi vagy későbbi eredetű volt-e, mint az alapnépesség? Tösgyökeres ljapini osztjakkal REGULY után nem találkoztak a kutatók, a későbbi voguloktól nincs adat róluk. Az orosz tudomány még nem fejtette meg a „ljapini osztjakság” problémáját, ehhez az egész északi-vogul terület hely- és családneveinek tüzetes elemzése lenne szükséges.¹ A migrációs tendenciák elemzéséből az látszik valószínűnek, hogy ha a vándorlások dél–észak és nyugat–kelet irányultságúak voltak, akkor osztják lakosságra települhettek rá vogul jövevények. Több hullám esetében természetesen ennek a fordítottja is előfordulhat (lásd később).

Ha információs szempontból elemezzük a mostani új korszak (pontosabban szólva: az elkövetkező „kazimi osztják információs invázió”) előtti osztják szövegkiadványokat, akkor kiderül, hogy a sors szeszélyéből kifolyólag ennek a megfoghatatlan osztják csoportnak (vagy csak egy különleges egyénnek?) a nyelve és folklórja van toronymagasan a legjobban adatolva. A hagyományos obi-ugrisztikai képzés során minden kutatónak mind a mai napig tulajdonképpen a REGULY-szövegek osztják nyelve és világa képződik le alapként. Ezek után érdemes tüzetesebben megnézni, ki volt az a személy, akinek REGULY segítségével sikerült ily hathatósan meghosszabbítania világát, s a valóságossal ellentétessé varázsolnia az információs tablót.

PÁPAY a következő módon állapította meg a kérdéses énekmondó kilétét.² Maga REGULY írta egy levélvázlatában, hogy 80 kézirati ívnyi osztják hősenek-szöveget jegyzett le egyetlen embertől, aki a Szigváról való. Naplójában azt az énekest, akit 1844. november 27-én fogadott fel, *Nyikilov Makszim*nak nevezi. Négy nap múlva, két hosszú ének lediktálása után, ez az öreg hazautazik. December 1-jén REGULY újra elfogad egy énekest a *peš nemzetségből* (pess ruot). Egy másik helyen e nemzetség megnevezése után meg van említve a szigvai *Horum paul* falu azzal a megjegyzéssel, hogy Meszig paul és Horum paul lakossága bevándorlók a felső-szoszvai Ahtesz uszból. Ismét más helyen talál-

¹ Erre jelenleg a legtöbb lehetősége T. DMITRIJEVÁnak, a Jekatyerinburgi Egyetem munkatársának van, aki képzettségét tekintve nyelvész, és évtizedek óta foglalkozik az obi-ugor toponimika helyszíni gyűjtésével.

² Nyikilov Makszim személyiségének és a lejegyzés körülményeinek azonosításakor mindenütt a legközvetlenebb forrás, PÁPAY József: *Osztják népköltési gyűjtemény* előszava (PÁPAY 1905. I–LXXXII.) van alapul véve. A továbbiakban a hagyományos finnugrisztikai forrásrövidítéseket a kiadás évszáma után zárójelben jelölöm.

ható egy vogul mondat, miszerint: *Khorum paul magam, ahtes uosnel jim magam* „a Horum pauli nép – Ahtesz uszból jött nép”.³ Mivel a továbbiakban nem történik említés más osztják énekesről, viszont a lejegyzett 12 hősének nyelve és stílusa tökéletesen egyező, nyilvánvaló, hogy az összes énekszöveg Nyikilov Makszimtól származik.

NYIKILOV MAKSZIM SZÁRMAZÁSA

Ahhoz képest, hogy REGULY északi gyűjtéseiben mily kevésbé jegyezte fel a konkrét szövegek közlőit, az öreg énekmondó származása iránt valami okból különleges figyelemmel lehetett. PÁPAY feltételezése szerint az énekek származási helyéről kívánt így tájékozódni.⁴ Talán közrejátszhatott az is, hogy REGULY alaposan bejárta a vogul területet, beleértve a Felső-Szoszva, valamint a szigvai Horum paul vidékét is, így a közlés ismert helyeket érintett. Nem tudhatjuk, mennyire volt osztják vonatkozású az elhangzott információ, de valamivel ki kellett tűnnie, ha megörökítésre méltatta. Az öreg iránti tisztelet szintén motiváló tényező lehetett, hiszen REGULY maga írta, hogy a hasonló képességű énekesek száma nem több féltucatnál az egész északi területen. Nyikilov Makszim felmenőinek listája alighanem egyike az első dokumentált osztják családfáknak. Az alábbiakban foglalható össze:

Nemzedék	Név	Információ
0.	(NAGL apja)	A felső-szoszvai Ahtesz uszban élt, elvándorolt a Szigvára (Ljapinra), fiát magával vitte
1.	NAGL	Apja gyerekkorában elvitte a Szigvára. Itt letelepedvén 7 fia született, egyikük: Katang
2.	KATANG (?Hotang „Hattyú”)	Az ő fia: Jaguschka
3.	JAGUSCHKA	1680 körül születhetett, közel 100 évet élt. Makszim 7 éves volt, mikor meghalt. Az ő fia: Peter
4.	PETER	Makszim apja
5.	MAKSZIM	1770 körül született, kb. 75 éves korában találkozott Regulyval

³ PÁPAY 1905. LXXXIV.

⁴ PÁPAY 1905. LXXXIV.

Ha 30 évet veszünk egy nemzedékváltásnyi időnek, a Szoszváról való kivándorlás az 1600-as évek elejére esik. Elsőként felmerül a kérdés: konkrétan hol lehetett e család őshazája? REGULYNál vogulul pontosan meg van nevezve egy település: *Achtes uos* (āχtəs ūs) 'Kő város'. Jelenleg nincs adat ilyen nevű településről a Felső-Szoszván. MUNKÁCSI Bernát azonban már a múlt század végén észrevette, hogy zürjén fordításban egy azonos nevű helység régóta ismert: az ő idejében a berjozovi oroszok a vogul Janig paul ('Nagy falu') települést nevezték így (NB: a felső-szoszvai Janig pault, mert a Tapszuj folyónál is van ilyen nevű falu – S. É.), az orosz forrásokban írva *Искарь, Искарские юрты* (iz 'kő' + kar 'város'). Gyanította, hogy ezen a vidéken valaha favár állott, mely a környék legfőbb védőszellemének, a Szoszvafői öregnek kultuszcentruma volt.⁵ A régi orosz közigazgatási iratokban valóban Iszkarszkije jurti szerepel Janig paul helyett, sőt a felső-szoszvai vogulokon kívül még a felső-lozvaiak is itt voltak összeírva, ide adóztak. A helynév azonosíthatóságát megerősíti A. KANNISTO 20. század eleji vogul népességszisztematikája is.⁶ Janig paulnak volt még egy (zürjén eredetű) neve: Jugra.

Már maga az a tény is elgondolkodtató, hogy a Nyikilovok őshazája a Felső-Szoszván lehetett volna. Ez a vidék ugyanis pusztán földrajzi elhelyezkedése miatt, függetlenül a népesség etnikumától, mindig különleges szerepet játszott. Nyugat-Szibériában azok a magasan fekvő vízválasztó területek, ahonnan szélrózsaszerűen nagyobb folyók erednek, egészen különleges kultúrtípust képviselnek. A folyók felső folyásai kommunikációképes, kevert vagy átmeneti nyelvjárású és kultúrájú zónát alkotnak, középső folyásaik különböző nyelvjárás csoportok területeire esnek, alsó folyásaik pedig lényegesen különböző, egymást alig értő világok (ha egyáltalán ugyanaz az etnikum lakja őket). A téli utak megnyílásával a felső zóna átjárhatóvá válik a forrásvidékek és alsóbb folyások lakói számára – e vidéken megy végbe a különböző nyelvjárási-kulturális egységek érintkezése, összehangolódása. Korántsem csak folyók forrásvidékéről van itt szó: egyidejűleg itt van a kozmikus energiák, az etnikus élet-erő, szellemiség, alkotóerő forrása is, ami állandóan megújítja a kultúrát. A dualitás törvényének megfelelően a torkolatnál, illetve a főfolyamon analóg, de ellentétes energetikájú „befogadó-normativizáló-elosztó” területközpontok vannak.

A Konda, Pelim, Lozva, Északi-Szoszva és Kis-Szoszva felső folyásainak gyűjtőterülete – a keleti, nyugati és északi vogulság határvidéke – pontosan ilyen funkciót látott el. Északi, szoszvafői része már századokkal azelőtt elkezdte északkeleti irányba kiterjeszteni tendenciáit, nem kevés hatást gyakorolva az osztják történelemre. Példaként szolgálhat akár a kazimi istennő (élet)-útja. Legenda szerint a Felső-Szoszván született, majd férjhez ment az Ob-torkolat vidékére, ahonnan felfelé haladván az Obon és ellenkező parti, keleti

⁵ MUNKÁCSI 1910. 117.

⁶ KANNISTO – NEVALAINEN 1969. 62.

mellékfolyóján, a Kazimon, utóbbi felső folyásánál letelepült egy pontosan ugyanolyan víz- és energiaválasztó területre, mint átellenben a szülőházaja volt. Hasonló jellegű, kisebb vízválasztópár északabbra a Szigva-forrásvidék és az Ob túloldalán a Kunovát forrásának régiója. Ha tehát olyan tendenciára akadunk, mely a Felső-Szoszva felől ered, a Szigva és/vagy az Alsó-Ob vidékén terjed tovább, végül az Ob keleti partján ér véget, akkor ezt természetes jelenségnek tekinthetjük.

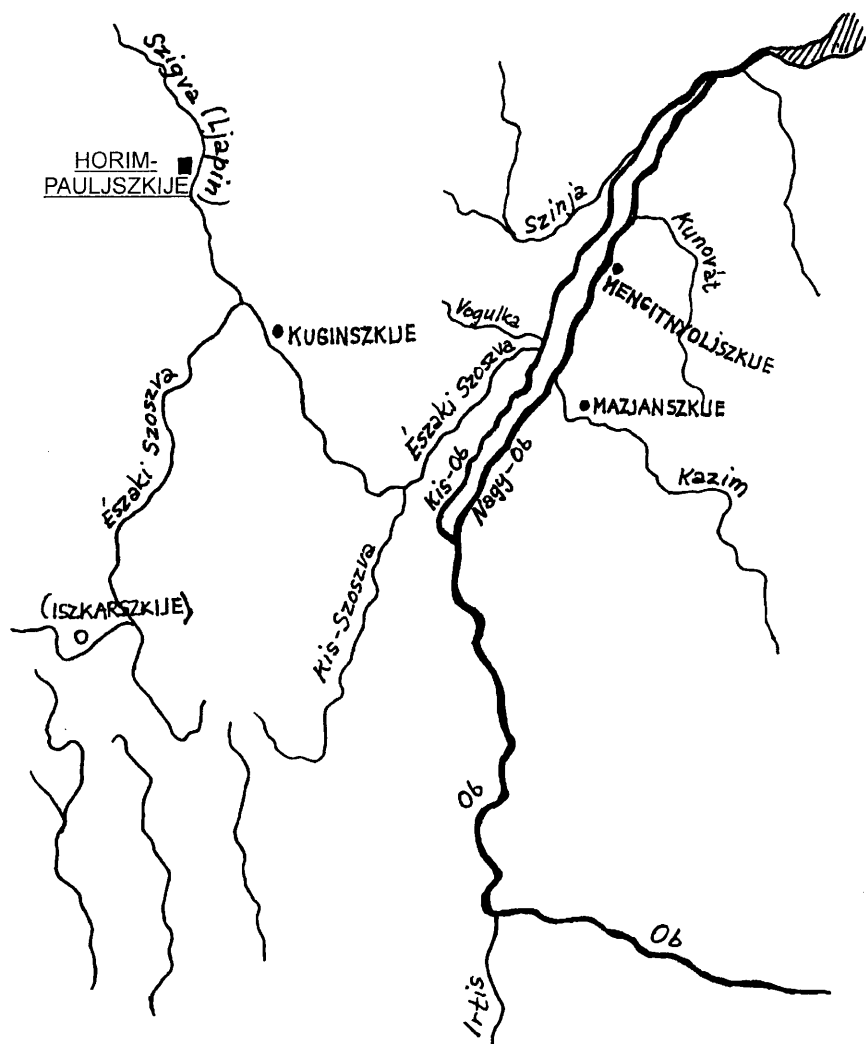
A vízválasztó zónáknak különleges jelentősége van a kultúra terén a rajtuk lakozó magas rangú istenségek és védőszellemek jóvoltából. Ugyanígy kulcsszerepük van az információáramlás szférájában is, ami a többoldali információ befogadására, átdolgozására, szétterjesztésére specializált lakosságának köszönhető. Utóbbi mintha az *etnikailag fontos információ* előállításával foglalkozna a különböző oldali variánsokból. Ez a funkció megőrződik a migrációk, etnikumváltások, információhordozó közegek, technikák cserélődése ellenére is. Ebben nem nehéz meggyőződni: elég, ha az ember kiszámítja, hogy pl. a vogul területen lejegyzett szakrális szövegek hány százaléka származik Janig paul környékéről. Az obi-ugor energia- és információmechanizmusok ismeretében tehát nem is lenne olyan meglepő, ha egy információs áramlat azelőtt, hogy eltűnne, hordozóközvetet, területet és funkciót váltva nemcsak mindennél hosszabban megőrződik, hanem még visszajutva újra aktivizálódik is.

TOVÁBBI ADATOK A „NYIKILOV” CSALÁDRÓL

A „*Nyikilov*” családnevet ellenőrizni lehet a történeti forrásokban. A család-név-állomány helységenkénti megoszlásban a 18. század második felétől jelenleg a legteljesebb formában Z. P. SZOKOLOVA: *A hantik és manszik társadalomszervezete a 18–19. században* című művében van publikálva. Ebben nincs adat felső-szoszvai előfordulásról, ami alátámasztja, hogy ha tényleg volt lakóhelyváltás, úgy az a 18. század második felében már megtörtént, illetve hogy ha voltak is ottmaradók, azok nem e családnevet viselték (lásd *1. ábra*).

Pontosan ahol REGULY megjelölte, a Ljapinon Horimpauljszkije jurtiban fedezhetünk fel hasonló hangzású nevet. Írásmódja: Nyigiljev (Нигилев). Ezenkívül még három helyen fordulnak elő Nyigiljevek: a Közép-Szoszván Kuginszkije jurti (χῶχαν *pāwəl*), osztják területen az Alsó-Kazimon Mazjanszkije jurti (*mōšan qort*), valamint a Nagy-Obon Mengitnyoljszkije jurti (*mēṇkæt nól*). Utóbbiról KANNISTO azt írja a 20. század elején: „az Obon, a Kunovát környékén, Ljapinról áttelepült vogulok (Kolymovok és Lopasovok)”.⁷ Értesülésem szerint kései utódaik (ha maradt valaki egyáltalán) a

⁷ KANNISTO – NEVALAINEN 1969. 86.



1. ábra

A Nyigiljev családnév elterjedése a 18. században

Jamal–Nyenyec AK legdélebbi községébe, Kazim-miszbe (*kasəm-nől*) lehetnek betelepítve.

A Nyigiljevekről található adatokat a 1. táblázat foglalja össze.⁸

⁸ SZOKOLOVA 1983. 168, 170, 177, 194.

1. táblázat
A Nyigiljevekről található adatok

Település	Mennyiség				Házasságok			Frátria
	gazdaság	lakos	háaspár	özvegy	18. század	19. század		
						1. fele	2. fele	
Horimpauljszkije	3	41	8	1	21	10	3	mosz
Kuginszkije	1	3	1	3	7	—	—	por
Mazjanszkije	1	9	1	3	7	—	—	por
Mengitnyoljszkije	1	5	—	1	—	—	—	

Nem tudhatjuk, hogy a különböző helyeken előforduló Nyigiljevek rokonok voltak-e, de e családnév ritkasága és egységes írásmódja ezt látszik alátámasztani. SZOKOLOVA adataiból különösebben mély következtetéseket nem vonhatunk le, hiszen a statisztika nem is e célra készült. Mindössze annyi bizonyítható, hogy a Nyigiljevek alapvetően Horimpauljszkijében éltek, ahol a férfiak által kötött házasságok rohamosan csökkentek, más helyekre költözött magányos családjaik pedig hamar azonosíthatatlanná váltak. Migrációs irányaik egyeznek a korabeli átlaggal. Ha az alapfaluban a 19. század második felében 50 év alatt mindössze három házasságot kötöttek, akkor nem nehéz megállapítani, hogy e nemzetség már akkor eltűnőben volt.

Vajon maradtak-e utódai valahol Nyikilov Makszimnak? A lesújtó adatok ellenére ezt a lehetőséget nem lehet kizárni, hiszen a 19. század második feléből még három házaspárról van hír. KANNISTO statisztikájában a 19. század elején Horimpauljszkijében két idevonható család van:

MIKIL'OP Ivan Petrovics + 7 családtag

MIKAL'EP Jeleszj Petrovics + 4 családtag

Ekkorra a falu szín vogulokból állt. A gyaníthatóan obi-ugor eredetű név jócskán átértelmeződött orosz mintára – meggondolandó, netán az etnikumváltás következményeképpen? A REGULY felfogásában írt alakból a változás jól levezethető: Nyikilov – Mikiljop (a nevekben a szibériai oroszral egyezően az n–m változás lehetséges, vö. PÁPAY „kazimi” éneke a ő írásmódján: Nyikisin, mai formájában: Mikiskin). Érdekes az azonos apai név is. Ettől függetlenül természetesen akárhány utódja élhet a nagy énekmondónak más családnévvel. Érdeklődtem az alsó-kazimi mazjami osztjákoktól, akik sem hasonló névre, sem vándorlásra nem emlékeznek ugyan, de antropológiailag különböznek környezetüktől. Jó néhány éve szeretnék ellátogatni Horum paul környékére, mivel az odavalósiak, akikkel véletlenszerűen találkozhattam, a Mikilov névre sem emlékeznek.

ÚJABB SZEMLÉLETFORDÍTÁS?

Az új korszakban természetes, hogy az információt az etnikumhordozó személyek teljesen más szempontból fogják fel és kezelik, mint a hagyományos tudomány. Mikor 1994-ben a hanti-manszijszki REGULY-émlékkülésen a jelen előadást tartottam, a neves vogul tudós, Jevdokija Ivanovna ROMBANGYEJEVA, aki pontosan az érintett vidékről származik, feltett két érdekes kérdést. 1. Mi a biztosíték arra, hogy REGULY énekesese osztják volt? Nem lehetett vogul, aki valahol máshol megtanult osztjákul? 2. Miért kell a Felső-Szoszván keresni Ahtesz uszt, mikor az viszonylag közeli szigvai hely, ahonnan sokkal könnyebben magyarázható a család eredete. Magam is elgondolkoztam: tényleg, miért veszszük készpénznek a múlt századi rekonstrukciót?

W. STEINITZ, aki részletes tanulmányt szentelt REGULY lejegyzési sajátosságainak, nyilvánvalónak vette, hogy a szigvai osztjákság már századokkal előtte elkezdett leköltözni az Alsó-Obra, illetve helyben maradt részei elvoglósodtak.⁹ Ahhoz nem fér kétség, hogy Nyikilov Makszim kétnyelvű volt, hiszen vogul szöveg is fennmaradt tőle: az 1844. december 8-án és 21-én lejegyzett „Kereskedő ember meséje”.¹⁰ REGULY otthonos lehetett e nyelvjárásban, hiszen HUNFALVYNak épp e szöveg alapján kezdte magyarázni a vogul nyelvet. Gyanítható, hogy REGULY és Nyikilov Makszim hónapnyi együttlétében az északi vogul nyelvnek nem kis haszna volt. Két dolog utal arra, hogy az énekmondó „vogul-osztják átmeneti etnikumú” kategóriába tartozott, ami máig létező és tanulmányozható jelenség. Az egyik az, hogy bár REGULY osztják vonatkozásban ír énekmondójáról, annak etnikumát tulajdonképpen nem említi egyértelműen. Jellemző e hozzáállásra például, ahogy az osztják hősköltészetet méltató leve-lének fogalmazványában írja: „Von den Greisen, die noch Gesänge kennen, giebt es auf der Sossva nur einen, auf der Ssigva zwei und auf dem Ob hier auch zwei. Diese Leute sind zwischen 70 und 100, und Leben oder wenigstens die Kraft ihres Gedächtnisses kann binnen eines Jahres villeicht geendigt sein. Diese 80 Bogen habe ich alle aus dem Munde eines einzigen Mannes geschrieben, er ist von der Ssigva”¹¹ – ahol a Szoszvára, Szigvára és az Obra való hivatkozás különböző etnikumú lakosságot érint. Másrészt a Nyikilov Makszim nyelvéhez legközelebb álló tájszólást PÁPAY József épp ilyen kevert csoportnál, a felső-vogulkai lakoságnál találta meg: adatközlői maguk sem tudták eldönteni, hogy vogulok-e vagy osztjákok.

Ha az etnikus hovartartozás nem állapítható meg világosan, a nyelvi tények fokozott jelentőséget kapnak, különösen az archaikus antroponímia és toponímia. A megoldáshoz közelebb jutnánk, ha a Nyigiljev családnévnek és Nagl személynévnek lenne biztos etimológiája. Könnyen kínálkozó szótó nincsen

⁹ STEINITZ 1976. 64.

¹⁰ MUNKÁCSI 1896. 324–344.

¹¹ MUNKÁCSI 1892–1902. XX–XXI.

sem az osztjában, sem a vogulban, utóbbiban pl. ROMBANGYEJEVA alternatívé tételezi fel a vogul *ниг 'лыко' – съедобный нежный слой дерева* ('háncs', a fa ehető, puha rétege) és a zürjén *нигыль 'скользящий'* ('sikos, csúszós') szavakat.¹² Ami a PÁPAY által *pēs rūt*-nak értelmezett nemzetségnevet illeti, úgy REGULY *pess ruot* írásmódja a vogul *pēs* 'régí' szóra emlékeztet (a *s* fonéma REGULYNál *sch*-val lenne írva). Az énekes falujának neve is érdekes módon újraértelmezhető (lásd később). Nyikilov Makszim osztják voltának legfőbb bizonyítéka mind a mai napig az általa beszélt nyelv, pontosabban annak egyetlen eleme. Berjozovi-suriskári peremnyelvjárás jellegű nyelvének különlegessége az, hogy az északi nyelvjárások *š* fonémája helyén *s* mutatkozik benne, ami a szoszvai-szigvai vogul nyelv hangfejlődési tendenciáinak felel meg. A szövegek vokalizmusa és minden egyéb paramétere kizárja, hogy az osztják nyelvkészség hiányossága volna e jelenség oka. Az orosz történeti források bizonyítják, hogy a 18. században a Nyigiljevek törzshelye már a szigvai Horum paul volt. Az „esszező” berjozovias nyelvjárási változatot aligha lehetett valahol máshol másodlagosan megtanulni, mivel ilyen nyelvet azóta sem talált ki senki. Az *š > s* változásra viszont van analógia máshonnan is: az „obdorszki” osztják nyelvjárásból. Itt a helyi alsó-obi osztjakság, valamint a szoszvai-szigvai osztják és vogul bevándorlók keveredéséből kialakult csoportok dialektusa ugyanezt a hangmegfelelést mutatja.

A helyneveket illetően a legérdekesebb Horum paul etimológiája. *χṛəŋ-pāwəl* és *χṛəm-pāwəl* alakban ismeretes, közülük az első látszik eredetibbnek (az *-əŋ* ellátóképző és *-əm* végződés váltakozása mind helynevekből, mind köznevekből bőven adathozható). Több interpretálási lehetősége van, maga MUNKÁCSI először Szarazhal-aprólék falu-nak fordította.¹³ KÁLMÁN Béla által átdolgozott és kiadott szótárában más alapszóhoz van kapcsolva: „*χārəŋ* (*χṛəŋ*) osztják, ~ *lätin* osztják szó, nyelv, ~ *māχum* osztjások, ~ *paul*, *χārəm paul* (*χṛəŋ-pāwəl*): *lui* és *ali* *χ-p*. 2 vogul falu” (ti. Alsó- és Felső Horum paul – S. É.) (WW 108). A falu mellett hasonló nevű tó is található. Eszerint tehát a híres énekmondó falujának neve „*Osztják-falu*”. REGULY egy vogul víz-özönmonda magyarázataként azt jegyezte fel eredeti nyelven, hogy az „özönvíz idején” a Felső-Szigván már ott élt Szukerja, Hangla és Manyja falu lakossága, de lejjebb nem volt falu, csak Munkesz és Lopmusz.¹⁴ Következésképp Horum paul és Mesig paul falu valóban később települhetett, ahogy ez Ahtesz usz-i eredetükre utalva más alkalommal jelezve is volt. Az efféle relatív keletkezés-időrendekben nincs okunk kételkedni. Az a baj, hogy a Felső-Szoszva vidékéről, az ottani feltételezett Ahtesz uszról és környéke etnikumáról túl keveset tudunk. Mivel több adat szól amellett, hogy Horum pault későbbi bevándorlók alapították, inkább feltételezhető, hogy ezek régi lakhelyük mintájára

¹² ROMBANGYEJEVA 1993. 49.

¹³ MUNKÁCSI 1896. 439.

¹⁴ HUNFALVY 1864. 76–77, 155–156.

Kő-városnak nevezték egy településüket a Szigván. REGULY aligha találta volna megörökítésre érdemesnek egy helyi migráció tényét, és nyilván a felsőszoszvai eredet hírére sem maga találta ki. Hogy nevezhették-e esetleg vogulul *pēs rūt* 'Régi nemzetség'-nek az újonnan bevándorló Nyigiljeveket, arra azt felelhetjük, hogy régi helyükről is jöhettek e névvel. Ha mégis újabb keletkezésű nemzetségnév lenne, akkor ez az előzőleg ott élt szigvai osztjáksággal való azonosításra alkalmas megjelölés.

REGULY ÉS NYIKILOV MAKSZIM EGYÜTTMŰKÖDÉSE

A másfél hónap alatt végzett munkát bizvást nevezhetjük két fél közös érdekének. Nyikilov Makszim tudta, hogy öreg, hogy maga fajtájú énekes féltucat is alig van, hogy nemzetsége döntő sorsforduló előtt áll: nyelvet vált, és létszáma csökken. Még egy sorsszerű elem hathatott: REGULY „véletlenül” épp azt az utolsó generációt érte el, amelynek a faváras, páncélos-kardos hősi kor még élő pszichikai valóság volt. Az utána következők már megismételhetetlen, más minőségű korszaknak élték meg, érdeklődésük, áhitatuk megcsappant. REGULY sietős utazásai közben személyesen nem győződhetett meg arról, hogy hol, kinek, milyen a repertoárja. Az „utolsó pillanat” hangulatot csak közlőitől kaphatta, akik, mint tereptapasztalatból tudhatjuk, idegen előtt gyűjtőszituációban szeretik temetni az archaikusabb műfajokat, illetve feltüntetni saját repertoárjukat, más alkalommal egymás közt versengve viszont öntik magukból a szövegeket. A hősének-költészet aktív kora azonban tényleg lezárult. Valószínűleg maga az énekes fordította a gyűjtő figyelmét a szakrális hősköltészet történeti forrásértékére és megőrzésének fontosságára. Az ezt megelőző vogul gyűjtésekben ugyanis sem mennyiségében, sem értékelésében nem emelkedik ki ennyire ez a műfaj. REGULY-nak érdekében állt *mélto* ősoket találni a nehéz sorsú magyarságnak, emellett még a finn Kalevala-kultusz hatása alatt is állt. Annyira meglepte és lenyűgözte őt a kis északi nép szellemiségének hőskora, hogy kész volt a végsőkéig írni a *számára jószerivel érthetetlen* ősi énekeket. Valami közös érdekelttség nélkül, pusztán bérért aligha képzelhető el oly intenzitású együttműködés, mint az övék volt.

Míg nem lesznek egészében közzétéve és kommentálva a Szíj Enikő által összegyűjtött REGULY-anyagok (beleértve az expedíciós naplót is), a szövegek lejegyzésének időrendjét csak részlegesen lehet megállapítani. Én a ZSIRAI-féle változatot használom,¹⁵ bár nem mindig egyezik más változatokkal. Egyszerűség kedvéért a címeket fonematikus átírásban, saját fordítással közlöm (2. táblázat).

¹⁵ REGULY – PÁPAY – ZSIRAI 1944. VI.

2. táblázat
A Reguly által Berjozovban lejegyzett osztják énekek

Idő	Szám	Cím	Sorok
1844		<i>Hőseénekek</i>	
november 28. 29	1.	püləŋ-awət eri „Obdorszk éneke”	1378
29 30 december 1.	2.	lew-kütəp ar „Szoszva-középi ének”	2437
6 7 8	3.	samas wəš ar „Csemasi vár(os) éneke”	1590
8 9	4.	wurt ar „A Fejedelem éneke” (a Világügyelő férfi)	1346
10 11 12	5.	jəli-ūs ēriy „Ljulikari vár(os) éneke”	2795
13	6.	natəŋ ar „Nadimi ének”	1463
	7.	luŋχ-awət řöl ar „Bálvány-várhegy-fok éneke” (?Angaljszkij Misz)	721
14	8.	muŋkes χənt tərəm ēriy „A Munkeszi Hadisten éneke”	1330
20	9.	as puŋəl ar „Ob-falu éneke” (Aszpugoljszkije)	1071
22	10.	pöləm turəm ar „A Pelimi isten éneke”	617
<i>ismeretlen</i>	11.	urt enməm ar „A Fejedelem növekedésének éneke” (a Világügyelő férfi)	969
<i>ismeretlen</i>	12.	jeməŋ as-müwi ar „A Szent Ob-kanyar” éneke	540
<i>Medveénekek</i>			
<i>ismeretlen</i>	13.	turma kəlməm kəli χu „Az égre feltűnt csodálatos ember”	686
<i>ismeretlen</i>	14.	šəpər naj aŋkem ar „Soper úrnó anyám éneke”	185
A verssorok száma összesen			17 102

REGULY hagyatékának avatott kiadója, ZSIRAI Miklós összehasonlította a gyűjtés verssorainak számát (17 102) az Ós-Kalevaláéval (12 078), s kiderült, hogy REGULY egyetlen énekestől egy hónapnyi munkával többet jegyzett le, mint a híres eposz első variánsa.¹⁶ A tudósok közül senki többet el nem érte ezt az intenzitást, és az énekesek közül sem akadt, aki több szöveget mondott volna tollba. A közvetlen REGULY-„örökös”, HUNFALVY Pál mindjárt úgy sejtette, hogy e teljesítmény megismételhetetlen lesz.¹⁷ STEINITZ, aki maga is dolgozott az osztjások közt az 1930-as években, már történelmi távlatból állapíthatta meg REGULY és anyaga jelentőségét: „ez mind a mai napig – és valószínűleg örökre – a leggazdagabb osztják hősénekgyűjtés.”¹⁸

A legújabb korszakban annyit tehetünk hozzá, hogy *hagyományos technikával* lehetetlen felülmúlni ezt a teljesítményt. REGULY egyetlen könnyítő tényezője az volt, hogy az írásban nem kötötték sem prekonceptciók, sem szabályok: ahogy hallotta, úgy írt, még a sortördelésen sem gondolkodott. A magnetofonhoz szokott mostani gyűjtőknek már az is fantasztikum, hogy tartósan követni lehessen kézírással a lassú diktálást vagy éneklést különösebb rövidítési technikák nélkül. Ma ugyanis akár az idegen, akár az anyanyelvi gyűjtő fel lehet készülve hősénekformulákból, szerkesztési szabályokból és stílusfordulatokból úgy, hogy kellő gyakorlottsággal néhány szó elhangzása után előre tudja a következő sort. Elsőként alighanem PÁPAY József jutott el e szintre. Hogy REGULY hogyan boldogulhatott a szövegírással, mikor előtte nem is volt alkalma komolyabban ismerkedni az osztják nyelvvel, mind a mai napig rejtély. Az sem kevésbé mesébe illő dolog, hogy az énekes hogyan győzhette türelemmel a lassított és valószínűleg ismételtetésekkel szaggatott előadásmódot, mikor halvány előképe sem lehetett a filológiai munkáról. Még ha figyelembe vesszük, hogy a rövid félsormotívumos, 2 1 / 2 1 vagy alig szélesebb metrumú hősének lejegyzése lényegesen kevésbé munkaigényes, mint például egy töltőszótagokkal teletűzdelt 3 3 / 3 3 versmértékű medveünnepi éneké, akkor is alig hihető teljesítmény az 1844. december 13. napi két hősének leírása.

Az ismételt vészharangozás ellenére az osztják hősének még mindig nem tűntek el, bár előadóik száma és elterjedésük területe vészesen csökken. Van olyan idős énekesek, akik repertoárja méltó Nyikilov Maksziméhoz, csak a műfajok aránya eltolódik benne a medveünnepi epika javára. Van néhány született osztják kutató, aki kapásból írja – természetesen nem steinitzi fonetikával – az epikus énekszöveget. REGULY teljesítménye még megismétlődhetne, de ennek legnagyobb akadály a technikai társadalom romboló hatása az együttműködés partnereire. A mostani felvélettechnikához szokott előadó aligha tudna a kézírás tempójához alkalmazkodni, különösképpen olyan lejegyző

¹⁶ REGULY – PÁPAY – ZSIRAI 1944. VIII.

¹⁷ HUNFALVY 1864. 67.

¹⁸ STEINITZ 1976. 62.

kedvéért nem, akiről tudja, hogy nem is érti a szöveget. Ez az elszántság, odaadás ma nem jellemző. A magnetofonhoz szokott gyűjtő sokkal kisebb szöveg-egységeket jegyez meg, mint ami a személyes előadás írásához kell, és nincsenek kidolgozott mechanizmusai a szükséges és elhagyható információ azonnali szétválasztására sem. Ami pedig még kevésbé utánozható, az a két ember viszonya. Magát a teljesítményt (pl. a lejegyzési sebességet vagy mennyiséget) valamelyik osztják kutató éppen megismételhetné, ezzel azonban kiesne az a kritérium, hogy REGULY nem volt anyanyelvű.

REGULY kézirateit több nyelvész-nemzedék dolgozta fel, maga az alapmunka PÁPAY József érdeme. Mások gyűjtéseit ellenőrizve röviden rá lehet jönni arra, hogy adott idő alatt, ismeretlen Szalehárd környéki réntartó öregemberrel egy eltűnt nyelvjárás nem anyanyelvű amatőr gyűjtőjének kéziratát most sem lehetne sokkal jobban feldolgozni – legfeljebb utólag a könyvtárban. A neves elődök hibáitól: a fonémák téves meghatározásától, szavak félreértésétől, a szóhatárok hibás felosztásától sem az anyanyelvűség, sem a hangfelvételek minősége nem ment meg, csak e hibák aránya lesz kisebb. A legnagyobb segítséget a szűzsé és formulák előzetes ismerete, valamint az aktív ének(költési) gyakorlat jelenti.

Az a mitológéma tehát, miszerint a hőskori ősöknek nyomába sem érnek a kései utódok, az élet minden területére, azaz a folklór hordozóira és gyűjtőire is érvényes. Jelen korunkban sok mindent már nehéz lenne megismételni, egy dolognak azonban itt az ideje. Ha valaha meg akarjuk tudni, hogy hogyan jött létre a REGULY-féle osztják kézirat, úgy a kísérleti modellálásnak most van a végső határideje, ameddig még van néhány hagyományosan nevelkedett, oroszul kevésbé tudó epikus énekes. Ha egy ilyen előadót akár csak néhány órára összehoznánk egy magyarral, akinek nyelvtudása hozzávetőlegesen megfelel REGULYénak, vajon milyen minőségű szöveget vetne papírra?

Nyikilov Makszim még 1844 vége előtt diktálta le szövegei többségét, ami gazdag repertoárjának nyilván csak egy részét jelentette. Maga REGULY 1845. február végén kénytelen volt visszautazni Pétervárra, mivel tudós körökben kétélyek kezdtek felmerülni felkészültségét és „egykező” gyűjtőtechnikáját illetően. Csak találgathatjuk, mi mindent tudhatnánk most, ha Nyikilov továbbéneklí repertoárját, vagy ha REGULYnak megadatott volna, hogy mélyebben megismerve az osztják nyelvet többektől is gyűjtsön.

NYIKILOV MAKSZIM HŐSÉNEK-SZÜZSÉINEK TERÜLETI MEGOSZLÁSA

Hogy a szigvai énekmondó kultúrájáról, térbeli irányultságáról némi képet alkossunk, kielemezhetjük, hogy milyen vidékek milyen konkrét helyeinek történeti információját tartotta elénekelhetőnek, sőt talán elénekelendőnek megörökítés céljából. Választására a következő tényezők gyakorolhattak hatást:

1. saját lokális csoportjának kultúrája, 2. csoportjának kapcsolatai bizonyos területekkel, 3. bizonyos helyek, illetve védőszellemek jelentősége a kultúrában, 4. az adott régió hősenek-előadó hagyományai, 5. szubjektív tényezők az énekes és a gyűjtő kapcsolatában, például hogy a kutatónak van-e előzetes információja, érdekeltsége bizonyos hellyel, személyiséggel, szűzséelemmel kapcsolatban.

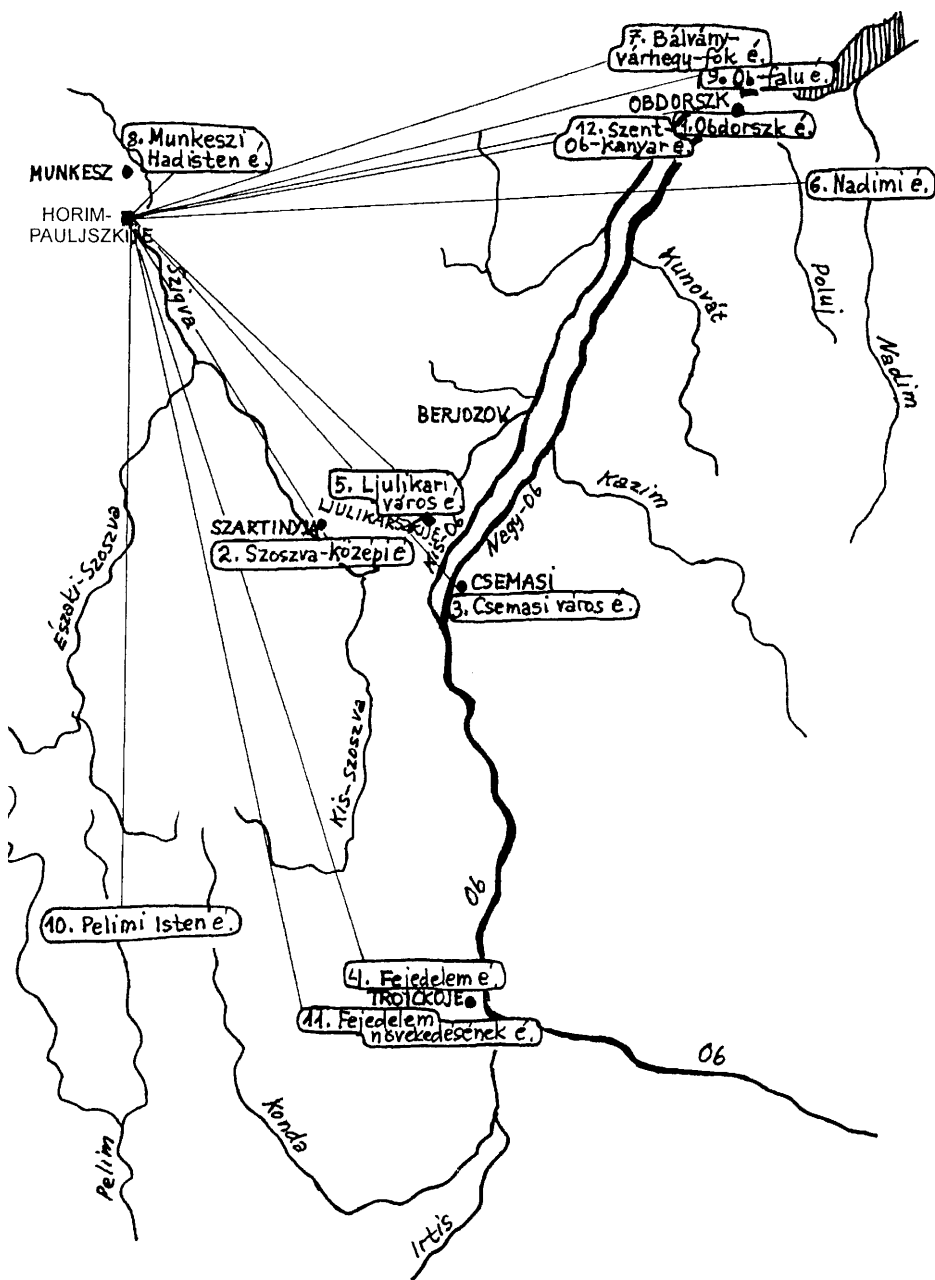
Az első látásra szembeötlik, hogy a repertoár milyen kevésbé kapcsolatos a mellékfolyók felső folyásának zónájával. A Nyigiljevek feltételezett őshazája, a Felső-Szoszva-vidék, egyáltalán nem szerepel mint elsődleges téma, bár az énekes teljes repertoárjának egy része, beleértve néhány lediktált éneket is, bőven hagyományozódhatott a felső-szoszvai ősoktól. Nyikilov Makszim közelebbi hazája, a Szigva-vidék, csak egy énekben van képviselve: a közeli Munkesz falu hadistenének énekében. E védőszellem epikája nyilván népszerű lehetett, mert MUNKÁCSI Bernát 1888–89-es expedícióján feljegyezte hőstetteinek közép-szoszvai változatát.¹⁹ REGULY naptára szerint Makszim nem sietett az ének előadásával: sorrendben nyolcadiknak diktálta le. Némely helyi vonatkozása lehet esetleg a „Fejedelem éneké”-nek (ti. a Világügyelő férfi énekének), mivel neki egy orosz nőtől (azonosítható-e az ének hősnőjével?) született fia védőszellem Horum paul környékén.²⁰ Mindebből azonban csak arra lehet következtetni, hogy az idegennek való diktálást nem a mellékfolyók kultikus epikájával kezdte az énekmondó.

A történetek többsége (12-ből 7) az Obhoz – az obi-ugor világkép tengelyéhez – kötődik. Az itteni halászhelyekre irányul a mellékfolyók népének nyári migrációja, valamint a kivándorlások is. A szűzsék települések szerinti megoszlása az Ob alsó és torkolatvidéki szakaszán mutatja a legnagyobb sűrűséget. Több, azonos helyhez kötődő ének ezen kívül csak az Irtis-torkolat környékéről található.

A világképben az Ob torkolatvidéke az Alsó világ (a pusztító erők és az elhaltak világa) határzónájának számít. A hagyományos keleti társadalmakra oly jellemző dialektikus megoldókészségnek megfelelően e területnek hatalmas jelentősége és kultusza van. Kiemelkedő szent helyei, pl. az Angaljszkij misz, a Szentséges Ob-kanyar, magas rangú védőszellemei, mint pl. Avet iki (Várfoki öreg), jól ismertek az obi-ugorok összes északi csoportjánál. Nem véletlenül alakult ki itt a szoszvai, szigvai vogul és szinte minden északi mellékfolyó (Kazim, Szinja stb.) osztják bevándorlóinak összeolvadásából az egyik legerőteljesebb csoport: az „obdorszki”, újabb nevén Urál vidéki osztjákság. Az Alsó-Ob messze földön híres kiváló énekeseiről, a hősköltészet gazdagságáról, amire a nyenyec szomszédság is mind a mai napig konzerváló hatást gyakorol. Példaként szolgálhat a Nadim folyó környéke, ahonnan az osztják lakosság

¹⁹ MUNKÁCSI 1910. 181–203.

²⁰ ROMBANGYEJEVA 1993. 77.



2. ábra

A Nyikilov Makszim által előadott hőseinek szüzséinek földrajzi megoszlása

számához mérten feltűnően sok hősének van lejegyezve. A kis számú, Ob-dorszk környéki eredetű nadimi osztjakság mára nyenyecékkel cserélődött fel, de történelmének eseményei a hősének-alkotó hagyomány jóvoltából teljes részletességgel rajzolódnak ki előttünk. REGULY maga is járt Obdorszkban és környékén, a lejegyzett szűzség helyszínei személyesen vagy hallomásból ismereteseek lehettek neki. Így nem csoda, ha fontos obdorszki és nadimi kultusz-központok énekei kerültek be gyűjtésébe. Érdekességgént említhető, hogy az eredetileg Labitnangi környéki Ob-falu (Asz-pugol) énekének „álnok sógorok” típusú szűzsége a REGULY-gyűjtés legdélibb eposzának, a Fejedelem énekének variánsa, s később az obi-ugorok legtöbb csoportjánál előkerültek analógiái.²¹

Az Ob-torkolati régióval ellentétben az Irtis-torkolat vidéke, melyet az északi osztják és vogul folklór terminológia „Felső-Obnak, Ob-főnek” nevez, a Felső világgal, az élet és fény forrásával asszociálódik. Itt, Bjelogorje és Troica közt helyezkedik el az obi-ugor panteon egyik kulcsszemélyiségének, az Aranyfejedelemnek (Világügyelő férfinak) a kultuszközpontja. Ő a fő kultúr-hérosz-isten, aki különböző transzformációiban lehetetlent nem ismerve, bármilyen helyzetet a maga (illetve hívei) javára fordítva a végsőig védi az obi-ugor „világot” és identitást. A hagyományos kultúrában ő az ugor ember utolsó gondolata olyan értelemben, hogy amíg valaki őrá tud gondolni, addig ugor, s mint ilyen megmenthető. Univerzális jellegének megfelelően az északi csoportnál az ő személye a legaktívabb folklórképződés tárgya. Szinte minden műfajt magára ölthet, és az utóbbi, hanyatló időszakban bármilyen epikus szűzsébe beférkőzhet. Az Ob-torkolati panteonnal ellentétben kultuszközpontjának igazi tanítása, folklórhagyománya nem őrződött meg – a kutatók közül senki sem dolgozott Troickoje közelében, csak Ny. I. TYERJOSKIN nizjami gyűjtéseiből következtethetünk kivételes gazdagságára. Hősepikát (gyakran másodlagosat) az északi terület bármely pontján bőven énekeltek róla. A hívők mesz-szi földről zarándokoltak szent helyére, és kultuszvezetői adományt gyűjtve hatalmas területeket utaztak be. REGULY nem járt e vidéken, de az Aranyfejedelem mindenütt olyan „címszereplő”, akiről kezdő gyűjtő is azonnal értesül.

Az északi Ob középső folyására, a valahai Kodai fejedelemség északi szomszédságára lokalizálódik az egyik legtalányosabb, igen archaikus ének: Csemasi város éneke. Ennek az obi vogul–serkáli osztják átmeneti zónának a folklórja mindmáig (és alighanem végleg) felgyűjtetlen, nem dolgozott itt kutató, kivéve A. AHLQUIST rövid lejegyzését Szemjon Morohovtól 1877-ben. Jelenleg már azt is nehéz kideríteni, hogy ki volt az eredeti „városi” védőszellem, de jelentőségét érzékelteti, hogy Csemasi templomos falut e helyen alakították ki az oroszok. Eposza valószínűleg délebbi eredetű. Megjegyzendő, hogy a központi obi istenségeknek (Kaltés istennő, Vezsakori öreg) epikája nem tükröződik REGULYNál, sőt más gyűjtőnél sem, de a túloldalon határos alsó-szosz-vai egyik védőszellemé igen.

²¹ DEMÉNY 1977. 36.

A mellékfolyók vidékéről két ének tűnik ki magas rangú hősével. Mindkét esetben a hős a Főisten fiainak első nemzedékéhez tartozik, hatalmas terület (és alsóbbrendű szellemei) fölött uralkodik több osztják, illetve vogul csoportot összekapcsolva. Az egyik ének a pelimi isten, Tórum legidősebb fia tetteiről szól. Kultuszközpontja eredetileg a Pelim középső folyásán volt, később átkerült a felső folyásra. Személye tisztelt az összes északi csoportnál, elsődleges kultuszkörébe beletartoztak a környező folyók felső folyásai, így a Nyikilov-ösházának feltételezett Felső-Szoszva is. Az ő hősenekéről gyanítható, hogy esetleg örökségbe maradt az énekmondóra, hiszen a Szigván kultusza kevésbé jelentős.²² A pelimi istenről mítoszok, hősenek, mesék szólnak, fontos szerepe van a medvekultuszban is. Maga REGULY nemcsak hogy járt a Pelim folyón, de csikóáldozatot mutatott be az istenség szent helyén.

A másik ének a Szartinja falu melletti Szoszva-középi öreg nevéhez fűződik. Ő az Uráltól az Obig terjedő hatalmas térség és a rajta honoló kisebb szellemek ura.²³ A migrációk során a vogul bevándorlókkal kultusza és „utódszellemei” átkerültek az Ob nyugati partjára a kunováti és Kazim-torkolati osztjákokhoz, nagy tiszteletnek örvend a serkáli osztják területén is. Igen gazdag hősepiakja van, a medveünnepeken pedig még az osztjákok is megjelenítik személyét. Bár REGULY nem járt közvetlenül szent helyénél, mégis nehéz elképzelni olyan utazást a Szoszván, melynek során az érdeklődő ne találkozna hősteteinek emlékével. A REGULY által lejegyzett hősenek hadjárata megfelel a közép-szoszvaiak északnyugati terjeszkedési törekvéseinek.

REGULYnak még egy érdekes eposzt köszönhetünk a középső zónából: az Alsó-Szoszva kanyarjától nem messze eső Ljulikari (vog. *jali-ūs*, osztj. *jālī-wāš*) védőszellemének történetét, a leghosszabb és legbonyolultabb hőseneket, ami ránk maradt.

Nyikilov Makszim hősenekének elsődleges megoszlásából látható, hogy előadójuk informáltsága az egész északi Ob-vidékre kiterjedt. Ha a másodlagos térbeli vonatkozásokat is paraméterként használnánk (ti. hogy milyen helyekről hova mentek a hősök hadjáratba, nőszülni, honnan származtak rokonaik, segítők vagy ellenfeleik), akkor a kapcsolatok behálózna minden bal parti mellékfolyó vidékét. Érdekes módon a Szigvához közeli színjai osztjákság van legkevésbé képviselve. A hősepika szellemi térségei kívül-belül mindenkor ilyen tágasak voltak. PALLASNÁL (1771–76) az első ismeretes osztják hősenekszüzsé Obdorszk környéki hőse „egy nap alatt” érkezik meg a Szoszvára.²⁴ Ami az énekmondókat illeti, most, a 21. század küszöbén tapasztalatom szerint az utolsó, valóban hagyományos nemzedéktől Berjozov magasságában minden további nélkül lehet az Ob-torkolati tundrán játszódó nyenyec szüzséket gyűjteni énekes vagy prózai meseként. Hősenekként, illetve mondaként való terjedésü-

²² ROMBANGYEJEVA 1993. 56, 77.

²³ ROMBANGYEJEVA 1993. 52–54.

²⁴ Idézve: MUNKÁCSI 1892–1902. IV.

ket megnehezíti, hogy távoli hőseiket nem tudják védőszellemként lokalizálni. Találkoztam olyan idős előadómesterrel a Nazim, illetve Felső-Kazim vidékéről, aki obdorszki szüzséket mondott el hősmondaként, vagy énekessel Vanzevátból (Nagy-Ob menti falu a Kazim-torkolattól északra), aki szoszvai hősmondákat tudott, és a felső-pelimi pravoszláv templomról úgy beszélt, mintha ott járt volna. A szakrális epika igazi nagy mesterei különleges tér-idő síkhoz vannak kapcsolva, ahol szüzséik mintegy „készen állnak”. (Az északi osztjások jelenlegi legnagyobb előadószemélyisége Pjotr Ivanovics Szengepov mondja: én a szövegeket „a távolban készen tárolom”, 3-4 órányi megszakítás nélküli éneklés nem jelent különösebb nehézséget.) Ennek a magas energetikájú, nagy léptékű (innen a „költői túlzások”) síknak akár csak egy töredékében is részesülni különös kiváltságosság a kívülálló számára. Kellően fogékony embernek mind a mai napig érezhető a Nyikilov–REGULY-féle epikus világ különleges, emelkedett hangulata.

KÖVETKEZTETÉS GYANÁNT

Az írás nélküli kultúrákban ha valamely információt feltétlen szükséges megőrizni hosszabb időre, ezt a következőképpen érik el: 1. az információ tárgyát (eseményt, személyt, helyet) a természeti-köznapi szférájából a természetfeletti szférába emelik, 2. rendszeresen ismétlődő cselekvéshez (szokás, szertartás) kötik, 3. szabályszerű művészi kifejezési formába öntik, ami nemcsak a reprodukciót könnyíti meg, hanem egyben a tudatalatti és tudatfeletti síkokhoz való kapcsolódást is. Így a kultikus éneklés a legmagasabb szintű, leghatásosabb, legpontosabb (részletesebb) megőrzési lehetősége volt a fontos információnak. Az obi-ugoroknál külön szakrális intézmények szolgáltak a szellemi világ alkotásáá rendezett képeinek tükrözésére és továbbadására, ilyen volt pl. a medveünnep vagy a szellemek hozzá hasonló közösségi áldozati ünnepei, amiken eredetileg a hősénekeket előadták.

A rekurzív időszemléletű kultúrákban a múlt fontos információinak hordozói vallási vezetők (sámánok, kultuszvezetők) és/vagy specializált előadóművészek (énekmondók, mesélők) voltak. A világi, vallási és előadói funkció gyakran egybeesett a tehetséges vezérszemélyiségek esetében. Repertoárjukat igyekezett megismerni mindenki, aki csak tehette, messzi földekre meghívták őket a közösségi ünnepek alkalmából. Alaprepertoárjukat nyilván közeli emberektől: rokonoktól, helyi előadóktól sajátították el, ez a szezonális vándorlások (pl. a nyári obi halászutak), „civilizációs” városi utak (adófizetés, vásárlás, templomlátogatás) és főként a sok előadót mozgósító kultikus ünnepek alkalmából bővült. Az előadók természetesen tájékozottabbak voltak, mint a köznép, de a közösség elég jól ismerhette repertoárjukat. Így a REGULY által lejegyzett anyagot a legkonkrétabb – bár nem teljes – modellnek lehet tekinteni egy 19. század eleji lokális csoport nagyepikus információstruktúráját illetően. E

tekintetben az állapítható meg, hogy régebben az obi-ugor csoportok nyelve, kultúrája – a fejletlenebb közlekedés ellenére – sokkal homogénebb volt, mint most, s ezt részben éppen a nagyepika segítette elő. Újabban műfajainak hanyatlásával párhuzamosan a csoportok információs alapjai eltávolodtak egymástól.

Mikor a neves énekmondó diktálni kezdett REGULYnak, aki mind vele, mind az osztják nyelvvel alig volt ismerős, nyilván nem az exkluzív belső információt kezdte közölni. Saját csoportja információját sem emelte ki, pedig REGULYnak lett volna mivel asszociálni a szigvai helyszíneket. A távoli, de bizonyos vonatkozásban közeli embernek azt a repertoárt adhatta át, ami akkoriban a távoli hallgatónak szólhatott, s ennek megfelelően a legváltozatosabb helyszíneket elevenítette meg. A mostani obi-ugor szellemi vezetők számára ez a teljesen konkrét szöveganyag képviselheti azt az *etnikailag kötelező* epikus információs alapot, ami eredetileg Berjozovtól Obdorszkig az Ob nyugati oldalán a vogul-osztják identitás feltétele volt. Mivel a tér és idő elválaszthatatlan egymástól, amikor Nyikilov Makszim átadta ősei szellemi hagyatékát egy térben 4000 km-ről jött embernek, hogy az áttegye egy merőben más hordozóközegre, egyben megalapozta azt is, hogy szavai az időben évszázadok múltán visszatérjenek az utódokhoz.

A REGULY-szövegek nyelvezete némi szakértői korszerűsítéssel jól érthető a mai berjozovi (tegii) és suriskári nyelvjárás beszélőinek. Tematikailag mind REGULY hőseinek, mind PÁPAY „pótgyűjtései” rendkívüli jelentőséggel bírnak az alsó-obi és a nyenyec környezetben élő Ob-torkolati osztjákság számára, de a magyar fordítást, jegyzeteket figyelembe vevő nyelvjárásközi és orosz fordítást igényelnek. A túlélési osztályozásban az 1. kategóriába tartoznak azok, akiknek van a nyelvet és részben a kultúrát továbbvivő fiatal generációjuk, és sikeresen adaptálják kultúrájukat az új korszakhoz (pl. a kazimi osztjákok), 2. kategóriásak azok, akiknek van etnikus fiatal generációjuk, de ha új kultúravariánsukat (beleértve az írásbeliséget is) nem tudják néhány éven belül alakítani kezdeni, esélyeik örökre elvesznek, 3. kategória: az asszimilálódók, akiknek már nincs elég anyanyelvű fiatalysága. Mindegyik fent említett csoport a 2. kategóriába tartozik, veszélyeztetett helyzetű, s nem engedheti meg magának, hogy lehetőségeit elszalassza. Aki még ért valamit ősei gondolkodásmódjából, az tudja, hogy semmi nem történik véletlenül. Az utóbbi évszázadban eltűnt az obi-ugor csoportok többsége, számlálatlanul felejtődtek el az anyanyelvi szavak. Ezzel ellentétben Nyikilov Makszim szavai épp visszatérnek a fiatal generációhoz, lehetőséget adva a tiszta etnikus szellemiség, történelem megismerésére és a valódi etnikus értékek felismerésére önmagukban. Ha sok más vonatkozásban hátrányban is vannak e csoportok, a régi szellemi vezetők írásos öröksége olyan előny, mely más csoportoknak nem adatott meg ilyen gazdagon.

IRODALOM

DEMÉNY István Pál

- 1977 *Az északi osztják hőseinek tipológiai elemzése.* Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények, XXI. évf. 1. sz., 32–43. Cluj-Napoca

HUNFALVY Pál

- 1864 *A vogul föld és nép.* Reguly Antal hagyományai. Pest

KANNISTO, A. – NEVALAINEN, J.

- 1969 *Statistik über die Wogulen.* Journal de la Société Finno-Ougrienne 70/4., 1–957. Helsinki

MUNKÁCSI Bernát

- 1892–1902 *Vogul népköltési gyűjtemény I/1. Regék és énekek a világ természetéről.* Budapest
1896 *Vogul népköltési gyűjtemény IV/1. Életképek.* Budapest
1910 *Vogul népköltési gyűjtemény II/2. Istenek regéi és idéző igéi.* Budapest

MUNKÁCSI Bernát – KÁLMÁN Béla

- 1986 *Wogulisches Wörterbuch.* Budapest (WW)

PÁPAY József

- 1905 *Osztják népköltési gyűjtemény.* Budapest–Leipzig

REGULY Antal – PÁPAY József –

ZSIRAI Miklós

- 1944 *Osztják hőseinek.* Reguly Könyvtár I. Budapest

ROMBANGYEJEVA, Je. I.

- 1993 *Isztorija manszi (vogulov) i evo duhovnaja kultura.* Szurgut

STEINITZ W.

- 1976 *Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten II.* Budapest

SZOKOLOVA Z. P.

- 1983 *Szocialnaja organizacija hantov i manszi v XVII–XIX. vv.* Moszkva

FIELDWORK THOUGHTS ON THE HEROIC AGE DISCOVERING
THE OSTYAK PEOPLE

The author with the use of her own current fieldwork-studies carried out in the 90's interprets the results of Antal Reguly's folklor collections of 1844–45 compiled in the circle of Ostyak people.

Reguly, who is considered to be the founder of Obi-Ugric linguistics and folklore studies, in less than a month, recorded more than 107.5 sheets of Ostyak text. From this huge collection 80 sheets were recorded from one performer, Nyikilov Maxim, who dictated him the texts. This talented performer's family—their original name was Nyigiljev—originated from the Upper-Sosva region. The Ostyak people of Sosva and Sigva had started to move to the Lower-Ob country centuries before. The performer was of Vogul-Ostyak 'transitional ethnicity'. In the texts the provenance is clearly reflected: the upper reaches of the rivers consist of mixed and transitional ethnicities, which carry significant importance because of the gods and guardian spirits of high standing, inhabiting this area.

Reguly was among the last who had the chance to meet the generation with a vivid and realistic memory of wooden fortresses and the armoured-sworded heroic age.

He must have felt this 'last minute' atmosphere through the performer's presentation. Presumably the latter called the field-worker's attention to the importance of recording this sacred heroic poetry as a valuable historical document. The performer himself must have been aware that in illiterate cultures culting singing is rated highest and thus it provides the most efficient and accurate way of preserving important information about an ethnic group.

Nyikilov Maxim presented the ethnically obligatory epical informational basis to the field worker coming from a great distance to enable him to transform it to a different medium, so the recorded material can be regarded as the most factual modell in terms of the epical information-structure of a local group in the 19th century.

NAGY ZOLTÁN

EGY VASZJUGÁN FOLYÓ MENTI HANTI FALU SZENT HELYEI

1. Tanulmányomban a Vaszjugán folyó¹ menti hantik² vallási életének egy aspektusát szeretném bemutatni, mely különleges feladatnak mutatkozik. Különleges eleve a vaszjugáni hantik helyzete is: oly nagyfokú asszimiláció jellemző rájuk, hogy SALNIKOVA egyenesen kihaltak nyilvánította őket.³ Ez így természetesen nem igaz – sőt, azt kell mondanunk, hogy a „kihalás” terminus sem igazán kezelhető és értelmezhető, főleg, ha figyelembe vesszük a szovjet etnopszociológiai elemzések állásfoglalásait is⁴ –, hiszen a nyelvet még ma is 10-15 hanti beszéli, míg magát 70-80 ember definiálja hantiként.⁵ A vaszjugáni nyelvjárás sorsa azonban így is megpecsételődni látszik, hisz a nyelvet beszélők átlagéletkora magasán 50 év felett van, a fiatalabb generáció önmeghatározásától függetlenül nem beszéli a hanti nyelvet.

Számomra és a dolgozat számára a legfontosabb vaszjugáni falu Ozernoje (*Tux Puyol* – 'Tajgai falu'), amely a *Tux Ämter* (*ämter* = 'tó') mellett fekszik. A falu a 20. század elején helyi megítélés szerint nagy település volt: 20 család élt benne. R. A. URAJEV jegyzetei szerint még 1959-ben is 23 felnőtt lakta.⁶ A falu lakossága ma mindössze 5 ember. Mindnyájan egy család tagjai, nevük

¹ A Vaszjugán folyó az Ob baloldali mellékfolyója, körülbelül 1000 km-re délre az Irtis torkolatától. Közigazgatásilag Oroszországhoz, a Tomski oblasthoz, annak Kargasoki rajonjához tartozik.

² A hantik (osztjások), az obi-ugor népekhez tartoznak a manysikkal (vogulokkal) együtt, ők a magyarok legközelebbi nyelvrokonai. Az Ob folyó vízgyűjtő területén élnek.

³ SALNIKOVA 1992.

⁴ VERES 1988.

⁵ Saját adatok.

⁶ URAJEV 1959.

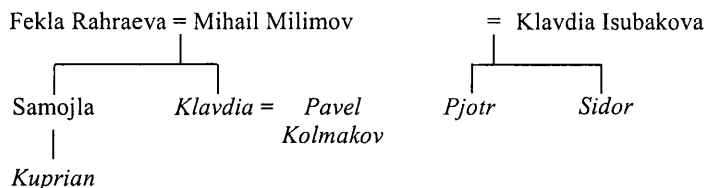
Milimov, illetve Kolmakov.⁷ Ők sem élnek itt egész évben, sőt állandó lakhelyük hivatalosan a szomszédos Novij Vaszjugán. Onnan hetente, kéthetente mennek a faluba, ahol nagyjából az év felét töltik. Ozernojében halászzattal-vadászattal és szénakaszálással tartják el magukat és családjukat. Hozzá tartozóik állandóan Novij Vaszjugánban tartózkodnak, Ozernojét nem is látogatják.

Sajátosan, földrajzilag is szétvált tehát a családok gazdasági élete és magánélete. Ozernoje gyakorlatilag munkahellyé lett. Vagyis az a „társadalom”, amelynek kultúráját elemezni szeretném, csonka társadalom: egy olyan közösség, mely csak időnként van együtt, csak egy korosztályt képvisel, az életének csak egy részét „fordítja” a falura. Ezek szerint a falu alkalmatlan lenne vallás-ethnológiai problémák vizsgálatára, de azt gondolom, éppen speciális volta miatt külön érdeklődésre tarthat igényt. Nyilvánvaló, hogy e kvázitársadalom vallása tökéletes terepe a változásvizsgálatoknak. Mint komplex minüinverzumnak, jól vizsgálható rendszerszerűsége, szisztémájának felépülése, nyomon követhető átalakulása. Vagyis semmiképpen nem tekinthető zavaros survival halmaznak, mindenképpen átalakuló rendszerről kell beszélnünk. Vallási rendszerük átalakulásában az utolsó száz évben különböző irányból érkező hatások játszottak szerepet: a mindennapi élet hatása; a politikai élet befolyása; a pravoszlávia hatása; a modern tudományos-iskolai tudás, ismeretek hatása.

A vallási rendszer leírásának egy lehetséges módja, hogy számba vesszük egy falu környékén található szent helyeket, összegyűjtjük és rendszerezzük a hozzá kapcsolódó információkat. Ilyen jellegű kutatásokat végeztek már szovjet, a novoszibirszki iskolához tartozó etnológusok vogul szent helyekről, illetve azok kultuszairól.⁸

2. A vizsgálatok megkezdése előtt szükséges a fogalmi pontosítás: mit is jelent valójában a *szent hely* terminus. A továbbiakban valódi szent helynek csak a ma is szent helyként funkcionáló helyeket tekintem. A funkcionálás három kritérium alapján határozható meg: valamilyen istennek (szellemnek) kultuszközpontja és egyben lakóhelye; ma is áldozati szertartások színtere; a viselkedés szabályok, tabuk által előírt, meghatározott, szankcionált. Nem tekintem annak azokat a helyeket, amelyeknek ma már nincs aktív áldozati hely szerepe.

⁷ A család rokonsági kapcsolatait a következő ábra mutatja be. Dőlt betűvel szerepel azoknak a neve, akik 1992-ben Ozernojében éltek.



⁸ GEMUJEV-SAGALAJEV 1986; GEMUJEV-SAGALAJEV-SOLOVJEV 1989.

pük, akkor sem, ha a század eleji leírások még beszéltek ilyenekről. Azokat sem tekintem szent helynek, melyeket ugyan szoros összefüggésbe hoznak szellemekkel, de mindenféle kultusz, kultikus jelleg nélkül. Ezeket önkényes szóhasználatomban szent vonatkozású helyeknek neveztem el. Már ebből a definíálási kísérletből is kiderül az, hogy a vallási rendszerek átalakulásának kulcsszava a rendszermódosulás mellett mindenképpen a passzivizálódás.

Azért tartottam szükségesnek pontosan meghatározni a terminust, mert a szakirodalom elmulasztja ezt, és egy megegyezésen alapuló hagyomány alapján beszél róla. KROHN minimális meghatározása szerint azok a helyek, „amelyekben isteneik elé terjesztették óhajaikat és kéréseiket, vagy a már vett aján-dékokért hálát adtak nekik és dicsőítették őket”.⁹ A meghatározás két kulcsele-me az, hogy istenek lakhelye, és „itt tartják ünnepeiket”,¹⁰ hallgatólagosan végigvonul a finnugrisztika tudománytörténetén. A szent hely fontos szerepet tölt be ebben az irodalomban, hisz KARJALAINEN¹¹ – és nyomán mások is – az istenek csoportosításánál alapvetőnek tekintik azt, hogy rendelkezik-e vele. A szent helyek vizsgálatának alapkérdései formai kérdések voltak: mi alapján vá-lasztódik ki; milyen szinten kapcsolódik a társadalom szerkezetéhez; milyen viselkedési szabályok voltak érvényben e helyeken. Ozernoje körül definíciónk szerint négy valódi szent hely található: a *Mõx Junk jux*, a *Päi Imi*, a *Tux Siyã* folyó szent helye és a *Parnä lok* félsziget.

3. *Mõx Junk jux* ('Föld-szellem fája') magányosan álló erdeifenyő a falu tó-parti részén: a falu földrajzi és rituális központja. Szerepe és elhelyezkedése is analógiája a világ közepén lévő világfának.

Korábban két egyforma erdeifenyő állt egymás mellett, a másiknak már csak a tuskója látszik. A kidőlt szent fa története bizonyítja azt, mennyire szo-ros a kapcsolat a falu és a szent fák sorsa között: a hajdan virágzó falu igazi pusztulása a legenda szerint akkor kezdődött, amikor kidőlt a másik fa. A meg-maradt fa is megdőlt már, és ha kidől, vége lesz a falunak is. (Ez is a világfához hasonlítja, melynek pusztulása a világ végét jelenti.) A kidőlt fa csodás esemé-nyek közt múlt ki: mivel érinthetetlennek számított, napokig hevert mozdítat-lanul a parton. Néhány nap múlva a férfiak botokkal hozzá mertek érni, és be-taszították a vízbe. A sorsára bízott fa az áramlások és az uralkodó szélirány el-lenére odaúszott a *Päi Imi* félsziget partjához¹² – és ott korhadt el a memoratok szerint.¹³

A fa érinthetatlensége a központja egy tabusértő bűnhődéséről szóló hiede-lemmondának: a faluban élő házaspár gyereke, aki már nem hitt szülei „babo-

⁹ KROHN 1908. 29.

¹⁰ KROHN 1908. 29.

¹¹ KARJALAINEN 1921.

¹² A *Päi Imi* félszigetről lásd később.

¹³ Sajat gyűjtés.

naiban”, a tiltások ellenére madáretetőt szögelt a szent fára. A monda szerint: bár a fiú jól evezett és kitűnően úszott, két héten belül belefordult a tóba és megfulladt. A madáretetőhöz senki nem mert azóta sem hozzányúlni.¹⁴ A fa neve *Mōχ Junk juχ*, mert a Föld-szellem a fa gyökere alatt él, és ide kell neki hozni az ajándékokat. Ma már csak pénzt áldoznak, a föld szimbolikájának megfelelően rézszerűeket.¹⁵

A Föld-szellem csak a Vaszugán folyónál ismert, ott azonban igen jelentős szerepet tölt be,¹⁶ PÁPAI szerint egyenesen ő tartja a földet.¹⁷ Az emberekre nem veszélyes, bár szárazságot okozhat. Betegségeket nem küld, de gyógyítani tud. Segítői a *Mōχ Junk talmasok*, akik közvetítenek a Föld-szellem és az emberek között. Még a sámán is csak velük tárgyalhat. *Mōχ Junk talmasnak* hívják azokat a szellemeket is, akik az alvilági folyó szorosaiban halásznak az emberi lelkekre.¹⁸ Áldozatul fekete lovat szenteltek fel neki, amit nem öltek meg (*jir-loχ* = ’áldozati ló’), illetve fekete kendőt ástak a gyökerei alá. PÁPAI maga is részt vett egy áldozati szertartásán. Leírása szerint minden falunak megvan a maga Föld-szellem, akik territóriumvédő szerepet töltenek be. Valószínűleg bálványa is volt. Szerepe van az állatvilágban is: a medve és a rozsomák gazdája. Mindkettő alvilági mediátor állat. A Föld-szellem bocsátja a sámán rendelkezésére a medvét, hogy a hátán lejusson az alvilágba.

A Föld-szellem megismerése után érthető, miért játszik oly fontos szerepet a falu életében a neki szentelt fa: a falu egészségének védője, a társadalom fennmaradásának biztosítója. A földművelés elterjedésével terményvédő, -nevelő funkciót kapott, valamint ő felelős az aszályért is. Ez a szerepe a földművelés kiszorulásával elhalványodott.

A Föld-isten szent helye, a Föld-szellem fája a humán szféra rituális központja, mely szorosan következik már említett centrális helyzetéből. Központisága mellett átmenetet képez a humán és a természeti szféra között. Bizonyítja ezt földrajzi elhelyezkedése: a központi fát félkör alakban öleli körül a falu, viszont a kör másik fele a tó: a víz a kiismerhetetlen, a bizonytalan, az alvilágias

¹⁴ Saját gyűjtés.

¹⁵ A finnugrisztikai szakirodalomban az orosz szemiotikai iskola hatására általánosan elfogadottá vált a világ minden elemének felfűzése egy bináris oppozíciós hálóra. Az obi-ugor kultúrában ezek közül meghatározónak látszanak a következők: fent – lent; felső (– középső) – alsó; első – hátsó; jobb – bal; férfi – nő; fehér – fekete; világos – sötét; páratlan – páros; tiszta – tisztátalan. Ezt a rendszert én is elfogadom és alkalmazom, azzal a kiegészítéssel, hogy az empirikus adatok időnként eltérnek a fenti, elsősorban „etic” rendszertől, aminek okai tisztázatlanok. Azt gondolom, ezek egyelőre nem cáfolják, csak árnyalják az oppozíciós rendszert, ami elsősorban értelmezési keret, melyen belül egyes jelenségek besorolása nem feltétlenül egyértelmű, vagyis a dolgok összetettségét nem lehet egy rendszerrel sem megszüntetni, semmissé nyilvánítani.

¹⁶ VÉRTES 1990. 36; KARJALAINEN 1922. 325–334.

¹⁷ PÁPAI é. n. 355.

¹⁸ VÉRTES 1990.

természeti szféra szimbóluma. A Föld-szellem funkciói is e két szféra szerint látszanak megoszlan: betegség-távoltartó szerepe közvetlenül humán funkció, míg szárazság–csapadék szabályozó szerepe természeti funkció, mely csak közvetve hat az emberekre. A szent hely és a Föld-szellem a földi világ és az alvilág között is közvetítő szerepet tölt be. A Föld-szellem közvetítő az alvilági szellemek és az emberek között. Segédei is tipikusan alvilági funkciókat töltenek be:¹⁹ betegségeket küldhetnek, pusztíthatnak, rombolhatnak.²⁰ Alvilágias jellegével lehet kapcsolatban betegség elleni védelem funkciója. Ez a szimbolizmus összefügg a föld általánosabb értelmével: átmenet és választóvonal a két világ között. Mára a Föld-szellem istenség helyett egyre inkább funkció nélküli hiedelemalakká változik, erősödnek folklór vonásai. Egy helybéli hanti éjfélkor a szent fa mellett két ízben is találkozott *Məχ Junk* nevű szellemekkel, akik kicsi, szőrös, fekete emberhez hasonlítottak.

Éjfélkor vagy valamikor akörül kimentem a partra, a tópartra. Hallom: lentől valami hallatszik. Nézem: ördögöcskék szuszognak, énekelnek, a parancsnokuk elől lépked, a saját nyelvükön parancsokat osztogat. Én gyorsan a csónakba – sutty – befeküdtem. Fekszem, nem lélegzem. Mondom: mi van, hová mennek? Parancsra odajöttek a csónakhoz, a csónak alatt pihenőt tartottak, leültek, ledőltek. Egy ördögöcske odajött, engem láthatólag nem vett észre. A csónakról könnyíteni akart magán. Leült. Gondolom: hát ez meg micsoda? Ördög vagy ki a csoda? Gyerünk, az ujjammal megérintem. Az ujjammal meglöktem a hátsóját: hopp, megugrik. Mintha parancsra tennék, az összes ördög talpra ugrott, az erdőbe rejtőztek. Az erdőbe bújtak, én szintén gyorsan hazamentem, és otthon lefeküdtem sebesen. Gyorsan lefeküdtem, reggel felébredtem, gondolom: épp hogy el nem kaptak, majdnem megettek engem. Aztán még egyszer találkoztam velük, de ezt majd máskor mesélem el.²¹

Körülbelül egy hét múlva éjfélkor szintén lementem a partra, állok, szép nagy csönd van. A szél sem fúj. Hallom, valahonnan újra zaj hallatszik. Látom ám: jön egy egész csapat. Valami dobféle is van náluk. A parancsnok megy elől, dalokat gajdolnak. Nézem őket, gondolom:

– Vagy elrejtőzők, vagy elszaladok.

Hopp – be a csónak alá. Azok csak jönnek, beszélnek a saját nyelvükön. A csapat első két tagja odament a szent erdeifenyőhöz. Ott letelepedtek. Jött-jött a harmadik, épphogy nem ment el mellettem. A fánál, a tisztáson kötött ki. Letelepedtek, leültek, az valamit magyarázott.

Nézem őket, alig élek:

– Na, nekem végem van, ezek most megesznek.

¹⁹ PÁPAI É. n.

²⁰ A hantik szerint a betegségeket elsősorban alvilági szellemek küldik az emberekre; az alvilág urát egyenesen Kór-fejedelem néven nevezik meg. (MUNKÁCSI 1892–1921 I/1) Ez attól függetlenül így van, hogy bármiféle szellem, isten tabujának megsértése járhat megbetegedéssel.

²¹ Saját gyűjtés. A tanulmányban szereplő fordítások tőlem származnak.

Látom, feláll az egyik szellemecke, valamit gügyög a nyelvükön, valószínűleg épp azt mondta, megyek és megnézem, mi van ezzel a csónakkal, kié és hogyan csinálták. Körbejárta a csónakot, odajött, fel akarta fordítani. Ott volt egy karnyújtásnyira. Egyszerre – hopp, elkaptam a lábát. Lármázott, ricsajozott, kiabált valamit a nyelven. Azok, akik a fenyőnél ültek, a csapata, fele a faluba menekült, fele a tóhoz, azok pedig, akik mellettem voltak, gyorsan visszaszaladtak az erdőbe, megfutamodtak. Elmenekültek, csak ezt az egyet tartottam vissza. Mondom:

– Na, hová-hová?

– A faluba, körülnézni.

– Nézzél csak – mondom neki. – Én most letépem a lábadat.

Ahogy meghallotta, hogy mit akarok csinálni, kiabálni, rikoltozni kezdett. Én meg biztos megsajnáltam, mert elengedtem:

– Eredj innen!

Ő, mint a villám, eltűnt, elrejtőzött. Elbújt, én felkeltem, hazajöttem ide, bejöttem, teát ittam, lefeküdtem aludni.²²

4. A *Päi Imi* szent hely gyakran szerepel a szakirodalomban.²³ A *Päi Imi* szó pontosan 'Sziget-öreganyót' jelent, amit ők maguk 'Félsziget-öreganyónak' fordítanak oroszra. A név és a fordítás különbségének oka a sziget sajátosságaiban rejlik: hóolvadás után, a tavaszi magas vízálláskor valóban sziget *Päi Imi*, ám alacsony vízálláskor keskeny földsáv köti össze a parttal. A *Päi Imi*, név egyszerre vonatkozik erre a félszigetre, és a rajta élő bálványszellemre.

A félsziget körülbelül a faluval szemben, a tó túloldalán fekszik, mintegy másfél kilométernyire. Elhelyezkedése szimbolikus értelemmel bír: állandóan rálátni a félszigetre, de az is állandóan rájuk lát. Ez a félsziget-szellem ellenőrző, felügyelő szerepével magyarázható. A félsziget egyik oldalán bálványkunyhó állt, aminek már csak a romjai vannak meg. Négy oszlopon állt, ajtaja és ablaka volt. *Čomalnak*, ritkábban *sajwanak* is nevezik. Bejutni csak alulról lehetett. Berendezéséről GRIGOROVSKIJ számolt be.²⁴ A hátsó fal előtt egy fa lócán ült *Päi Imi* bálványa. Mögötte és mellette két szolgálojának szobra, akiket *ajminak* ('cseléd') neveznek. A két oldalfal mellett összeszórva rengeteg ajándék. Oly régi tárgyakat is látott, melyek már félig elrohadtak. A bálványkamra közepén levő üres részen kis asztalka állt, rajta ezüsből készült tányér, melyre áldozataikat rakták. A tálkát ismeretlen jelentésű vonalakkal és körökkel díszítették. SIRELIUS írása eltér ettől. Szerinte a bálvány nem a lócán, hanem a szarufára felakasztott nyírkéreg edényben van.²⁵ VÉRTES Edit szerint a félszigeten hét *comal* volt,²⁶ amit tévedésnek tartok.

²² Saját gyűjtés.

²³ KULEMZIN–LUKINA 1977; KARJALAINEN 1922. 206; SIRELIUS 1983. 98–99, 294–295 és 298–299; GRIGOROVSKIJ 1884. 34–39; VÉRTES 1990. 70–71.

²⁴ GRIGOROVSKIJ 1884. 34–39.

²⁵ SIRELIUS 1983. 98–99.

²⁶ VÉRTES 1990. 70.

A félsziget szelleme tehát *Päi Imi*, GRIGOROVSKIINál *Optini-päi* (az *optini* előtag itt 'gazdagot' jelent). A családi szerencse felügyelőjeként ismert, de a betegségektől is véd, és halász-vadász szerencsét ad hódolóinak. A két *ajmi*, vagyis segítő közül az egyik – meglepő módon – *Puyos*, a szülés-születés nagy hatalmú istennője, aki tulajdonképpen magasabb szellemkategóriába tartozik, mint „úrnője”.²⁷ A másik szolgálója *molñil-ni* (talán nevető, kacagó asszonyt

²⁷ *Puyos-ankä* ('*Puyos*-anya') Ozernojében talált bálványa nyírfából készült, ami a bináris oppozíciós rendszerben elfoglalt helye szerint égi, pozitív jellegét mutatja. SIRELIUS bábaasszonynak fordítja nevét, ami utal hatáskörére is. *Puyos* nem más, mint a szülés és a születés istennője, a vogulok, az északi és a déli hantik *Kaltes*-asszonya. Tehát *Puyos* az Ég-isten, *Torðm* lánya, aki aranyfedelű házában él az égben. Igen nehéz hozzá az út: hét hegyen, hét tengeren, hét nyírfaligeten kell áthatolni. Erre csak a sámánok képesek, ami az istennő kiemelkedő jelentőségét mutatja. Hasonló utakat csak *Torðm* vagy az Alsó-szellem házához kell tenni. *Puyos* házának udvarán kötél lóg, melyhez senkinek nem szabad hozzáérnie, mert akkor megszólal egy harang, ami megrövidíti a betolakodó életét. Csodálatos égi házában hét aranybölcsőben a még meg nem születettek lelkeit ringatja. Ha hétszer meglöbál egy bölcsőt, akkor a lélek (itt a leheletlélekről van szó: *ilt*, *iles*) születésre kész. Ha ringatás közben felborul a bölcső, akkor a gyermek rövid életű lesz. *Puyos* tehát egyértelműen születés istennő, így egyik elnevezése is *Ku-tättä-Puyos* ('Ember-teremtő-Puyos'). Az újszülöttekre is vigyáz, sorsukat meghatározza. Nem szigorúan predesztinál, hanem csak limitálja az életkort: ennél a napnál tovább nem élhet, viszont előtte meghalhat. A születés-istennő szerepét is betölti, a kettő gyakorlatilag nem is válik szét. Nehéz szülésnél, nagy fájdalmak esetén hozzá fordulnak.

Mind az emberek, mind a nemzetség sorsa tőle függ, ezért igen jelentős áldozatokat kap a Vaszjugán mentén. Közösségi áldozatainál a sámánnak is szerepe van, aki rajta keresztül kéri az áldozatot, és akinek fel kell kísérnie az állat lelkét az égbe. KARJALAINEN loáldozatról, illetve felajánlásról is tud. Nem mindig ölik meg a lovat, hanem csak *Puyos*-nak szentelik, és mint *Puyos* állatát tovább nevelik. Ha megöregedett, kicserélik egy csikóra.

Másik ismert áldozata színes kendő, melynek sarkaiba három csengőt és egy-egy hajtincset kötnek. A csengők nagy valószínűséggel azt a harangot jelképezik, mely égi udvarában található, illetve talán orosz hatással is számolhatunk a harang felbukkanásánál. A hajtincsnek két interpretációja lehetséges: kapcsolódhat *Kaltes*-asszonyhoz, akiről a vogul mesék úgy beszélnek, mint csodálatos hajú istennőről. Egyes mesékben hajában van a nap, a hold és a csillagok; másol pedig hosszú fűrtjeivel húzza ki a Világügyelő férfit egy veremből. Másrészt a lélekhiittel lehet kapcsolatos: a léleknek (az árnyékléleknek, de gyakran a leheletléleknek is) lakhelye a haj, a fejbőr, ezért a hajtincs biztosíthatja a gyermekáldást. A Vaszjugánnal szoros kapcsolatban álló Vah mentén *Puyos* keleten él, ahol a nap születik. Ugyanitt *Torðm* anyjának és nem lányának tartják.

A kérdés most az, hogy miért kerülhetett *Puyos*, a szülés- és születés-istennő kapcsolatba az elsősorban halász-vadász áldozattal, hogyan vált ő is e szent hely gazdájává. Ennek két magyarázata is elképzelhető. Egyrészt, mint láttuk, tisztelete kimagasló, és jelentősége is óriási, annak ellenére, hogy bálványt is készítenek neki. (Itt kell megjegyezni, hogy

jelent). SIRELIUS leírásán és GRIGOROVSKIJ említésén kívül róla több nem szerepel a szakirodalomban.²⁸

Ki hát *Päi Imi*, akit így tisztelnek?²⁹ Nem más, mint a falu mitikus őse: a szigetnek különböző eredetmítoszai ismertek, melyek közül mind vele kapcsolatos; legtöbbjük a falu lakosságának születéséről is szól, sőt az egyik a szárazföld teremtetését is magában foglalja.

Utazott egy nagy zárt csónakon egy imi és a családja. Mentek a Vaszjugáni-tengeren. Mentek, egyszerre a csónak megrekedt. A csónak megrekedt a tengeren, és egy félsziget keletkezett belőle (*päi*). Az asszony halni készült, mondta a fiainak: éljetek hát itt, ezen a helyen. Azóta élnek az emberek *Tux puyol*-ban.³⁰

Ment egy csónak a nagy vízen. Egyszersak megrekedt. Egy *imi* ment rajta és a családja. A csónak, *kiriw*, megrekedt, és egy félsziget lett belőle. A víz kiszáradt, ki-sebb lett. Az *imi* meg is halt ezen a félszigeten, a fiai, a hősök továbbutaztak.³¹

A szellem *Jolt-iki* (Varázsló-öreg) *Päi Iminek* és a férjének a fia, egy hős, aki félt a háborútól, ezért nem is csatázott soha. A másik szellem *Wolota-ku* (Nevető-férfi). Ugyanazon szülők gyermeke, és szintén nem vezetett hadjáratokat. Amikor apjuk városát háború fenyegette, elmenekültek mindhárman. Visszatértükkor látták, hogy az apjuk meghalt, az anyjukat pedig elrabolták. Felkerekedett a legkisebb fiú, hogy megmentse az anyját. Ekkor a negyedik testvérük még bölcsőben fekvő volt. A nevét nem tudni. Őt bölcsőtől a tóba dobta az orosz hős. Először el akarta vinni az anyjával együtt, de félt, hogy ha a fiú majd felnő, bosszút fog állni. Ezért inkább a vízbe fojtotta. Mivel meghalt a negyedik fiú, bálványa sincs. *Jolt-iki* felesége *Lileng-kul-tetä-ni* (Élő-hal-teremtő-asszony).³²

Päi Imi, a sziget úrnője egy *junk*nak, *Jarlulekovol-kurnak* ('Görbelábúnak') volt a felesége, akinek semmihez sem volt tehetsége. Akkor, amikor éltek, még nem vol-

például MUNKÁCSI Istenrendszer-rekonstrukciójában a szellemek rangjának meghatározásánál alapvető fontosságú, hogy rendelkezik-e bálvánnyal.) Talán minden alkalmat megragadnak tiszteletük kifejezésére. Másrészt az is elképzelhető azonban, hogy a termékenységgel való kapcsolata miatt került ide. Talán azért, mert lehet kapcsolata az állatok termékenységeivel is (nekik is van *ilt* lelkük), illetve mint mondtam, az egész család, nemzetség boldogulásáért felelős a gyermekáldás révén, és ez a családmegőrzési funkciója kapcsolódhat a család fenntartásához, az élelemszerzéshez is. Ezek azonban csak hipotézisek, valójában nem tudjuk a konkrét okot.

²⁸ SIRELIUS 1983. 295.

²⁹ VÉRTES Edit állítását, hogy *Päi Imi* a Vaszjugán legnépszerűbb istene (VÉRTES 1990. 70), igazolja saját terepmunkám is.

³⁰ Saját gyűjtés.

³¹ Saját gyűjtés, az előbbi szöveg változata, a falu eredete nélkül.

³² SIRELIUS 1983. 298.

tak osztjások, még mindenki *jun̄k* volt. A férfi háborút viselt az orosz hősök ellen, és ezen a szigeten élt. Egyszer megtámadták az oroszok a szigetet, a *jun̄k* házát, amikor a fiai nem voltak otthon. Őt magát megölték, a feleségét pedig elvitték magukkal. Közben hazajött a legkisebb fiú, látta, hogy a városában (*jun̄k-wat* – 'Szellemváros') megölték az embereket, az anyját pedig elvitték. A legkisebb fiú neve *Jogotu-ku*, Nyíllal-lövő-férfi volt. A madarat soha nem a földön lőtte le, mindig csak a levegőben, reptében. Az emberek úgy tartották, vétkesze, ha a földön löne le valamit. Átváltozott lúddá a fiú, és követte a hősöket. Amikor utolérte őket, kikiabált az ősszel vonuló lúdrából. Felszólította az orosz hőst, hogy vegye le a páncélját. Ez a páncél (*joyor*) a térdéig ért. Régen az osztjások hordtak páncélt, minden hősnek volt egy fémingje. Amikor Jermák megtérítette az osztjásokat és leigázta őket, akkor még a páncéljukat is elvette. Az orosz szót fogadott, és elkezdte simogatni az anyját. A fiú fogta az íjat, lelőtte a hőst, és hazavitte az anyját. A nő ezután ott élt, mint a sziget úrnője, de a város már nem állt.³³

Optini-päinek volt egy férje, egy húga és hét fia. Valószínűleg ezen a helyen élt együtt. A férje elment harcolni a Jugánra az ottani szellemekkel, és onnan már nem tért vissza, valószínűleg meg is halt. A húga, a fiatal szűz, mikor a gyerekek felnőttek, elment a Timre vőlegényt keresni, és ő sem tért vissza. Talán férjhez is ment.³⁴

Réges-régen történt mindez. Ez egy hosszú legenda, amit elejétől a végéig senki nem tud elmesélni. Egy család, aminek a vezetője egy öreganyó volt, elhatározta, hogy leereszkedik az Obon, és eljut a Vaszjugánra. Mesélik, hogy a Vaszjugánt nem találták meg, elkeveredtek a Nyurolkára, és elindultak felfelé a *Tux Siyā* folyón, amelyik a Nyurolkába torkollik, és a *Tux Ámter* tóból ered. Éhezni kezdtek. Akkor az volt szokásban, hogy ha nem volt mit enniük, ajándékot, áldozatot kellett adni. Az egyik *Tux Siyān* levő félszigetre az anyó áldozatként otthagyta a fiát, megölte, és egy cirbolyafenyő alatt hagyta. A félszigetnek ajándékozta őt. Ezután már jól ment a vadászat, meggazdagodtak, továbbmentek. Nagy családja volt az anyónak, a készletek hamar elfogytak, ismét éhezni kezdtek.

Elmentek egy szigetig, ahol áldozatnak kitette a férjét. Ezt a szigetet a mai napig *Ikinék* nevezik. Ezen a szigeten most egy luc- és egy cirbolyafenyő áll, ott szintén ajándékot adnak a mai napig. Amikor majdnem odaértek a *Tux Ámter* tóhoz, három lány elvált a családtól, az anyó leválasztotta őket. Ott szintén szent félsziget keletkezett. Csak női áldozatokat hordanak oda: fésűket és hajfonatokat.

A többiek eljutottak Ozernojéba, ahol az emberek laktak. Ott idegenként fogadták őket, ezért elhatározták, hogy visszamennek a *Tux Siyān*. 3 fia maradt az anyónak. Elhatározta, hogy eltorlaszolja a *Tux Siyā*t, és elárasztja Ozernojét. Hogy leverje a cölöpöket, kalapácsra volt szüksége. Az anyó eltorlaszolta a folyót, de az kitört, és a másik oldalon folyt el. Két fiát elküldte oda, ahol az öregét hagyta, a legfiatalabbat pedig magával vitte. Mindenképpen a Vaszjugánra akart kerülni. A *Wes Ámter* tavon lerakta a fiát, átment újra a nagy *Tux Ámter* tóra, és elment rajta. Az

³³ SIRELIUS 1983. 294–295.

³⁴ GRIGOROVSKIJ 1884. 34–35.

egyik helyen, ahol volt, ott keletkezett a *Päi Imi* félsziget, ahová szintén áldozatot hordanak. Ő maga újra bement a *Tux Siyäre*. Volt egy kezes kis jávorszarvasa. Azt a *Tux Siyän* áldozatul hozta, maga pedig fehér kőből elkészítette a szobrát. Ez a kő jávorszarvas régóta a *Tux Siyän* van, minden vadász és utas áldozatot hoz neki. Őt senki nem látja, csak az osztyjakok. Néha elötünik a föld alól, és hamar el is tűnik.³⁵

Az első két történet szerint egy öreganyó a családjával megfeneklett utazás közben. A csónak megrekedése helyén, ahol most a félsziget fekszik, meghalt az anyó. A helybeli hantik az ő leszármazottai. A SIRELIUS által lejegyzett szövegek is egy hős feleségéről szólnak. Egy szerencsétlen kaland után legkisebb fia mentette meg, és tette bálvánnyá. Ez a legenda még egy szent helyet hozza kapcsolatba *Päi Imi* kultuszához. A hely nincs messze a szomszédos Ajpalovó falutól,³⁶ és a hanti Sinarbin család felügyelete alatt áll. Négy bálványt tiszteltek itt, *Päi Imi* családtagjait: *Jolt-ikit* ('Varázsló-öreg'), a már említett *Lilenkul-tätä-nit*, *Woloto-kut* ('Nevető-ember'), valamint az anyját megmentő *Jogutu-kut* ('Nyíllal-lövő'). Az ötödik történet szerint az anyó egy hős felesége volt, de egyedül maradt a szigeten, miután családtagjai sorra eltűntek. Az utolsó szöveg szintén egy utazó asszonyhoz kapcsolódik. A legenda összefoglalóan meséli el a környék kultuszhelyeinek keletkezését, melyek közül csak az egyik ez a félsziget. A legenda a falu környékének ma ismert és ma már ismeretlen szent helyeit is egy-egy „ősáldozatra” vezeti vissza, melyeken az utazó asszony áldozta fel sorra családjának tagjait.

Päi Imi, mint már utaltunk rá, a Vaszjugán folyó környékének legfontosabb istene. Legsokoldalúbb funkciói neki vannak, a legsokfélebb kéréssel hozzá fordulnak: egyszerre általános szerencsebiztosító, a halászat-vadászat felügyelője, egészségmegővő, szülést-születést irányító. Ismert territóriumvédő, -felügyelő szerepben is: a falu hiedelemmondái szerint megmentette a pusztulástól, hisz az itt végzett olajkút-próbafúrások az ő közbenjárására bizonyultak sikertelennek.

Talán nem merészség azt állítani, hogy e félsziget a Vaszjugán felső folyásának kultuszközpontja. Elég emlékeztetni arra az eredetmondára, melynek történései a környék szent helyeinek alapításáról is szólnak, sőt gazdaszellemeik *Päi Imi* családtagjaiként ismertek. A környék szent helyei függnek is tőle, amit bizonyít a korábban már említett hiedelemmonda a Föld-szellem fájának pusztulásáról és megmagyarázhatatlan átúszásáról e félszigetre.

³⁵ KULEMZIN–LUKINA 1973. 24–25.

³⁶ Ajpalovo kb. 20 km-re fekszik Ozernojétól, közvetlenül a Vaszjugán partján. A falu a régió hanti központja volt még a századforduló idejében is, azonban áldozatául esett a Vaszjugán-medence szisztematizálásának: mára jelentőségét veszített, szinte kihalt település.

Päi Imi tipikus példája a nemzetségiből³⁷ regionálissá váló szellemeknek. Kezdetben az ajpalovói Pocselginnek tulajdona lehetett, akik ma is a bálványkamra gazdáinak számítanak. Az ő feladatuk volt rendben tartani a *comalt*, náluk őrizték a kamra lakatait, sőt az áldozatok időpontját is ő tűzte ki. A gazda tisztsége a szeniorátus rendszere szerint öröklődött. A bálvány tisztelete azonban elterjedt a környező falvakban is, kultuszközponttá vált. KARJALAINEN szerint³⁸ a nem messze fekvő Kalganak faluban azt tartják, hogy egy ottani kőbe is beköltözött, és oda is hordanak neki áldozatot. Talán kapcsolatos vele a Vaszjugán másik kultuszközpontja is, mely a Vaszjugán alsó folyásának lakóit egyesíti. Ennek a régiónak gazdasági és szakrális központja Vaszjugán falu (ma: Szrednij Vaszjugán). Szent helyének gazdaszellemként említik *Päi Imi* is. Sajnos arról semmit nem lehet tudni, sem sejteni, hogy ez a kettéosztottság a rokonsági rendszerben jelentkezett-e, és ha igen, hogyan.

Päi Imi kultusza volt a legerősebb Ozernojében, és ma is az. Korábbi bonyolult áldozatai közül szezonális rítusai elmaradtak, de viszonylagos rendszerességgel ma is áldozatot hoznak neki. A környék szent helyei közül ma egyedül itt szerepel más áldozat is, mint pénz. Ma is kötelező érvénnyel mindenkit, aki Ozernoje faluba érkezik, bemutatnak neki, vagyis az idegeneknek szintén áldozatot kell, vagy legalábbis ajánlott hoznia.

Ma valójában kétféle áldozata él: 1. Tarka áldozati kendőt kötnek a szigeten levő nyírfákra. (Különös, hogy egy kendőt mégis jegenyefenyőre tettek. A két fa vallási kódolása élesen eltér: a nyír felső, pozitív jegyű; a jegenyefenyő alsó, negatív.)³⁹ A kendőt csak egyszer lehet megkötni a következő szavak kísé-

³⁷ A nemzetség terminust használom ebben az esetben, mert a finnugrisztikai szakirodalom a rokonsági szintek pontos meghatározását általában elkerüli, az áldozatokat, illetve szent helyeket leggyakrabban a közösségi jelzővel illeti. Jelen esetben sem lehetünk egészen biztosak abban, inkább csak valószínűsíthetjük, hogy a Pocselgin családnév mögött nemzetséget kell feltételeznünk, nem pedig családot, nagycsaládot. A ma elvégezhető terepkutatások sem kecsegtetnek megoldással, válasszal, hiszen oly mértékig akulturálódott már a Vaszjugán régiója, hogy a rokonsági kötelékek, a társadalmi szervezet kérdései gyakorlatilag kutathatatlanok.

³⁸ KARJALAINEN 1922. 206.

³⁹ Érdekes kérdés, hogy valóban működik-e valamifajta szimbolikus rendszer, kódolási szisztéma a szent fák fajtájának kijelölésénél. Vagyis fontos kérdés az is, hogy egyes fákat miért választanak ki szentnek, mi tesz szentté egy fát. Erről KARJALAINEN így vélekedik: „A szent helyen álló fa azért vált szentté, mert valamilyen oknál fogva szembetűnőbb volt, illetve különösen alkalmas áldozati adományok felerősítésére és felakasztására. (...) A szent fák választéka mindig az adott hely vegetációs viszonyaitól függ, és erre a célra mindig a legtekintélyesebb fát vagy fákat szemelik ki.” (KARJALAINEN 1922. 116–117.) Tagadja a szellemek és egyes fafajták szoros kapcsolatát: „A kiválasztásnál nem a fa fajtája volt a döntő” (uo.). Ezzel azonban nem érthetünk egyet, mert feltehetőleg működik egy szimbolikus rendszer, mely dichotomikusan felosztva a világot korlátozza a dolgok egymás mellé

retében: „*Päi Imi*, ajándékot hoztam neked!”⁴⁰ 2. Pénzérmekeket is dobhatnak egy hatalmas cirbolyafenyő gyökeréhez. Ez tovább bonyolítja az áldozat értelmezését, hisz a cirbolya is negatív jegyű.

Päi Imi ételáldozatot is kapott a tavaszi idényváltáshoz kapcsolódóan. Szazonváltó jellegére utal maga a szertartás is, mely egyszerre köszönet a szerencsés vadászatért és segítségkérés a remélhetőleg sikeres halászatra. A halak ívásának és a fák lombosodásának idején tartották tehát, a pontos napot Pocelgin, a gazda tűzte ki. Ő hívta meg a többieket a szertartásra. Személye elengedhetetlen volt: ha ő a kérdéses időpontban távol volt, akkor nem rendeztek áldozatot. Ő készítette el az ételt is, a vendégek csak kanalat hoztak. A szertartásvezető szerepét tökéletesen ellátta, az esetleg jelen levő sámánoknak nem volt semmilyen kiemelkedő funkciójuk. A szigeten *jarmajin* (húsos kása) készítettek. Az áldozatnak nem volt része az állat megölése, vadászaton elejtett jávor, rénszarvas, esetleg fajd húsát ették meg. Ez vadászritus jellegét teszi egyértelművé. Ha elkészült az étel, a házigazda középre tette a tálat, és kérte *Päi Imi*t, hogy fogadja el ajándékát. Rövid idő múlva, mikor úgy gondolták, hogy már jóllakhatott a szellem, ők is nekiültek enni. Az ételmaradékot hazavitték az otthon maradóknak. Ez is mutatja, hogy semmi köze nincs vízi szellemlényekhez, akkor ugyanis az ételmaradékot szükségszerűen beledobnák a vízbe.

Bár volt bálványa *Päi Imi*nek, mégsem hozták elő az ételáldozatok alkalmával. Ezt az tette lehetővé, hogy szellemét a szigeten mindenhol jelenlevőnek tartották. Ez lehet az oka az egész szigetre kiterjedő tabuknak, valamint a szó kettős jelentésének is (a *Päi Imi* szó a szigetet és a szellemet is jelenti egyszer-

rendelhetőségét (lásd a bináris oppozíciós rendszerről mondottakat). Vagyis bizonyos fák bizonyos tulajdonságaik miatt valamelyik szellem mellé könnyen rendelődnek, míg mások mellett nem szerepelhetnek. A nyírfa színe fehér, sőt tudunk egy égi nyírfaerdőről is – ezért ő az égi szellemeknek, a szélnek és a napnak lehet szent fája. Az erdeifenyő vörös, mint a vér, ezért ő a betegség, a sebesülések szent fája. A rezgőnyár levelei remegnek, mint az ember a gyengeségtől, ezért az éhséghez és az ijedtséghez kapcsolják. A bengének foltos a levele, ami a Himlő-szellemhez rendeli. A berkenye elijeszti a gonosz szellemeket, akárcsak pattogásával és szikráival a jegenyefenyő. A zelnicén szívesen tanyáznak ártó szellemek. A kódrendszer gyakran nem ilyen egyértelmű, sokszor csak leszűkíti a lehetőségeket. A nyírfa fehérsége miatt nem lehet ártó szellem lakása; a fekete cirbolyafenyőre soha nem teszik égi szellemek áldozatait. A Föld-szellem fája is színkódolás alapján illeszkedik: vörös, mint a föld. Ezek a besorolások a hétköznapi élet gyakorlatára is hatással vannak. Nem ültetnek ház mellé cirbolya- és erdeifenyőt. A legszigorúbban rezgőnyárt tilos ültetni, mert az biztosan egy ember halálát okozná. (A rezgőnyár negatív természetű, szorosan kapcsolódik a halálhoz: a *Jeretnik* nevű vérszívó lény mellébe rezgőnyár éket kell verni, ha meg akarjuk állítani; a meghalt emberek háziszellemeit rezgőnyárra akasztják fel.) Bár természetesen igen szeretik, a zelnicét mégsem tűrik meg a házuk körül.

⁴⁰ Saját gyűjtés.

re). Hasonló ünnepet rendeztek az őszi idényváltáskor is,⁴¹ de ritkábban, ami kisebb jelentőségére utal.

Tabuk is kapcsolódnak hozzá. Az egész félsziget szentnek számít, ami azt jelenti, hogy területén tilos bármit is elpusztítani: nem lehet egy levelet sem hiába letépni, nem lehet gyűjtögetni és vadászni rajta, és halászni sem tanácsos a közelében. Az előírás szigora már enyhült, bár viselkedésük a mai napig igen ünnepélyes: nem nevetgélnek, vigyáznak az ágak tördelésével, fát nem vágnek. Ennek köszönhetően az erdő háborítatlannak, szinte emberi kéztől érintetlennek látszik. A sűrű, őserdő jellegű területnek a neve *sarmax*. A tabuk ellen vétők bűnhődéséről sok hiedelemmonda szól.⁴²

5. A *Tux Siyā* folyó a *Tux Ámter* tó északnyugati szögletében ered, a Nyurolkába, a Vaszjugán jobb oldali mellékfolyójába torkollik. A szent hely a *Tux Siyā* forrásától mintegy 1 km-re fekszik, a folyó jobb partján. Hatalmas jegenyefenyő (*nālki*) állt itt, GRIGOROVSKIJ⁴³ rengeteg fakalapácsot talált körülötte, melyek halomba rakva elérték a 2 arsin magasságot (kb. 1,5 m). Szerinte ezek egyszerűen a kifogott halak leütésére szolgáltak. SIRELIUS⁴⁴ is látott ilyeneket (nevük szerinte *kaayi*, valójában *käyi*). Leírása szerint a formájuk érthetetlen. A kalapácsok a rekesztekhez való cölöpök tavaszi leverésére szolgálnak. KALININA rajzot is közöl róluk,⁴⁵ nevük *jun̄k käyi* ('szellem kalapács'). URAJEV expedíciós kérelmében közli róluk N. S. ROZOV fényképeit.⁴⁶ Először ő ismeri fel, hogy a kalapács feje agancsos állatot mintáz. A hátsó oldalára vésvé bizonyos jeleket talált (erre más adatunk nincsen, és ő sem ad konkrét leírást). KULEMZIN mondja ki először, hogy jávorszarvasfejet ábrázol,⁴⁷ és saját tapasztalatom is ezt támasztja alá. A kalapácsokat áldozati ajándékként hagyták a fa alatt. (Ezek már eltűntek a fa mellől. A helybeliek úgy tudják, a muzeológusok vitték el őket, azonban a múzeumokban sem akadni nyomukra,⁴⁸ bár LUKINA közli néhányának a rajzát MJAHKOV fotói alapján.⁴⁹ A helyszínen viszont, a fa melletti bozótban találtunk egyet, melyet rejtettsége mentett meg.)

SIRELIUS a fára felkötözve kendőket, alatta két halszobrot talált.⁵⁰ Az egyik hal neve ikrás jász, a másiké tejes jász. Neveik a férfi és a női dichotómia fon-

⁴¹ Saját gyűjtés.

⁴² Ezek egyikét a szenvedő alany mesélte el nekem. Gyerekkorában kíváncsiságától hajtván elment *Päi Imire*, és evett az ott termő ribizliből. Estére megbetegedett, másnap végül bevallotta a nagyanyjának, hogy tiltott gyümölcsöt evett. Az megijedt, és azonnal átevezett engesztelő áldozatot hozni. Hamarosan meggyógyult.

⁴³ GRIGOROVSKIJ 1884. 35.

⁴⁴ SIRELIUS 1983. 100.

⁴⁵ KALININA 1956–58. 352.

⁴⁶ URAJEV 1957.

⁴⁷ KULEMZIN 1978.

⁴⁸ TUCKOVA 1993.

⁴⁹ LUKINA 1979. 13. és 227.

⁵⁰ SIRELIUS 1983. 100.

tosságát mutatják. A halak szerepét ő tisztázottnak látja: tavasszal, ha elkészült a rekeszték, a fejüket a tó felé fordítják, hogy a folyóba tereljék ívni a tó halait. Egyébként nyírfakéreggel letakarva tartották őket. Szerinte ez a halak ura képzethez kapcsolódik. Véleménye ellentmondásos arról, hogy vajon áldoznak-e ezeknek a halaknak, illetve maguk áldozati ajándékok-e. A hantik ma úgy vélik, inkább az utóbbiak, melyeket gyakran a jegenyefenyő alá ástak el. Ugyancsak SIRELIUS látott nyilakat és íjakat is a fa mellett. Az áldozat célja egyértelműnek látszik: halászszerencse biztosítása, a halak folyóba csalogatása. GRIGOROVSKIJ mondja, hogy a hanti „ilyen ajándék, áldozat nélkül azt kockáztatja, hogy (...) teljesen zsákmány nélkül marad, amíg nem hoz a fa alá új fakalapácsot”.⁵¹

Az azonban már nem nyilvánvaló, hogy ki az áldozat címzettje. GRIGOROVSKIJ egyszerűen csak *jun̄k*nak nevezi (*jun̄k* = 'szellem, bálvány'),⁵² minden pontosítás nélkül. SIRELIUS, mint említettem, hol azt állítja, hogy a fa halábrázolásoknak áldoznak, hol pedig tagadja ezt. Máshol azt mondja, hogy ezen a szent helyen lakik egy *Säwes*⁵³ nevű szellem, és neki szól az áldozat.⁵⁴ KULEMZIN úgy tudja, a Vízi-szellemhez (*Jīnk jun̄k*) fordulnak az áldozattal,⁵⁵ és leggyakrabban nekem is így mondták. Ma gyakran mondják azt is, hogy az áldozat *Parnä Iminek*⁵⁶ szól. SIRELIUS pedig egy helyen azt mondja,⁵⁷ hogy az itt tartott ünnepeken odatették az áldozati tál mellé a már említett *Puyost* és a Föld-isten lányának⁵⁸ bálványát is.

Az áldozati tárgy tehát leggyakrabban fából készült, jávorszarvasfejet mintázó kalapács. Esetleg lehet még fa halszobor, nyíl, íj, kendő. GRIGOROVSKIJ, SIRELIUS és KALININA tudósítása szerint ételáldozatot is tartottak.⁵⁹ Részletes leírását KALININA adja meg:⁶⁰

Nagy, kétvödörnyi bográcsuk volt, és azt, állítólag, két napig mosta. Rendesen kimosta, hogy csillogjon, mint a réz. Fogta az egész fejet, a jávorfejet, és szétvágta,

⁵¹ GRIGOROVSKIJ 1884. 35.

⁵² GRIGOROVSKIJ 1884. 35.

⁵³ Lásd később.

⁵⁴ SIRELIUS 1983. 100.

⁵⁵ Először KULEMZIN 1977, majd később több helyen is.

⁵⁶ Lásd később.

⁵⁷ SIRELIUS 1983. 301.

⁵⁸ A Föld-isten lányáról SIRELIUS említésén kívül nem tudunk semmit. Ozernoje faluban cirbolyából készült, kék kaftános bálványa volt. Három segéde volt a kaftánja alatt: egy kődarab, egy darab cink és egy közelebből meg nem határozott négylábú állat cinkszobra.

⁵⁹ GRIGOROVSKIJ 1884. 35; SIRELIUS 1983. 301; KALININA 1956–58. 71–75.

⁶⁰ KALININA 1955–58. 71–75. A szöveg jegyzete: „Hogyan főzték a jávorfejet Ozernojében (kb. 1940-ben). Para – a szellemek ebédje. Mesélte Polina Kasacova, Ob menti osztják hölgy, aki most Tymelga faluban él, és Pudínóban született. Készítette a nagybátyja, Vasilij Dmitrievic Milimov.”

cukrot, kenyeret és 6-7 kanalat vett elő, amiket magukhoz véve lementek a tóra. Csónakba ültek, és korán reggel elindultak.

Megérkeztek a *Tux Siyü* folyó forrásához, oda, ahol a kalapácsok találhatók (a kalapácsokat a szellemeknek csinálták, hogy segítsenek a folyó rekesztékének leverésénél).

Vágtak egy nagy nyírfa karót, 3 méter hosszút, letisztították a kérgétől, és a végén bevágták. Volt ott egy nagy zsombék, a nyírágat ide tették, és tűzhelyet készítettek. Tűzet gyújtottak, és kis tűzön főzni kezdtek, hogy a fej szét ne főjön.

Főzték reggeltől egész nap, 3–7 órán át. Kezdett a hús lefőni a csontokról, minden elkészült. Aztán elment, és kérget hántott egy nyírfáról, „abrosznak”. Meghozta, leterítette, és így szólt: – Na, valószínűleg megfőtt, gyerekek, enni fogunk! (a szellemekhez szólt így). A bográcsot a nyirkéregre tette. A felesége kenyeret vágott, cukrot tört, és szétrakta a bogrács körül. Minden kanálba vett egy kis ételt, belemerítette őket a bográcsba. Majd hantiul kezdett kiabálni: – Dédapa, gyere ide, jávorszarvasfejet szereztem, gyere az öreganyóval, fiaiddal, unokáiddal együtt! Tovább kiabál az öregnek: – Vezesd ide a *Jun̄kalikat*, *m̄n̄kalikat*⁶¹ is! (nagyon hangosan kiabált). Majd mondta: – Gyerünk, most mi fogunk enni, a gyerkőcök valószínűleg jóllaktak.

Aztán megérkeztek az emberek Ozernójéból, a férfiak. A nőknek tilos volt jönni, csak a kislányoknak és a férfiaknak. A ruhának tisztának kellett lennie. Egy lány egyszer odatévedt, azt hazavitték.

Ettek, majd minden maradékot a folyóba öntötték, hogy a szellemek segítsenek halat és vadat szerezni. Amikor jóllaktak, mindent elmostak, eltakarítottak, majd hazamentek. A csontokat a folyóba dobálták.

A fejet főzték meg, a szemét, a pofáját és a nyelvét.

⁶¹ A *jun̄ki-m̄n̄ki* kifejezés kicsinyítő képzős alakja. A *jun̄k* szó szellemet jelent, földi szférával kapcsolatban lévő istent (vö. *tor̄m*, ami magas rangú istent jelent). A *m̄n̄k*, amit egy jegyzetében PÁPAI egyenesen szellemnek fordít, pedig nem más, mint a vogulok *men̄kwe*, egy erdőben élő, az emberekkel szemben rosszindulatú lény. Óriás, akinek a folyók csak a térdéig érnek, és a lába alatt recsegnek a fák. Rettenetes ereje, bűvös tulajdonságai is vannak, és az embereket, ha csak tudja, megeszi. Mégis sok történet szól arról, hogy az emberek megölték őt. Ez köszönhető a testükben lévő egyetlen sebezhető pontnak, és annak, hogy könnyen becsaphatóak, mert szellemi képességeik meglehetősen korlátozottak. A *men̄kw* sokszor úgy is megjelenik, mint furcsa, hegyi vagy erdei ember, aki családi kapcsolatot létesít az emberekkel, és gyerekeik is lehetnek. A *jun̄ki-m̄n̄ki* kifejezés tehát két hasonló hangzású, és szemantikailag is kapcsolódó szó ikresítése. Együttes jelentése transzcendens erő, amit konkrétan nem határoznak meg. Magyar fordítása 'szellemecskék' lehetne. Az ikerítés alapja talán az obi-ugor világkép bináris szemantikai hálója. Az emberi és transzcendens szféra különbségére utal a *jun̄k* szó; míg a *m̄n̄k* szó a humán és a természeti szféra szétválasztásán alapul (az ember 'humán ember', a *m̄n̄k* 'természeti, erdei ember'). Mivel nem konkrétak, feladatuk, hatáskörük sincs. Csak mesékben használják ezt a fordulatot, melyhez hasonlókat már MUNKÁCSI is lejegyzett. Ozernoje környékén ismert egy hely, melyet *jun̄ki-m̄n̄ki* helye néven neveznek. KALININA az orosz *rjabatiski* ('gyerkőcök') szóval fordítja. Ezzel a kifejezéssel a megcélzott szellem családját akarják megnevezni: kicsi, nem konkrét szellemek (a szellemekről azt tartották, hogy ugyanolyan házasetlet élnek, mint az emberek).

Ma, ha a fa előtti folyószakaszon mennek halászni, akkor rézszínű pénzérmét dobhatnak a vízbe. Ez egyben azt is jelenti, hogy ma már más áldozatfajta nem kapcsolódik a szent helyhez. Kérdéses még az áldozat időpontja. A mai pénzáldozatok esetlegesesek, alkalmoszerűek. A kalapácsok kitételének idejéhez az ad támpontot, hogy saját elmondásuk szerint ezeket a rekeszték leveréséhez használták, tehát a halászszезon kezdetéhez, a tavaszhoz tartozik. Ezt nem zárja ki az sem, hogy egy elbeszélés szerint csak az első halászatkor hoztak ide kalapácsot. Az ételáldozat is a tavaszi idénykezdethez kapcsolódott. SIRELIUS is így ír, megemlítve, hogy ősszel, a víz befagyása, vagyis a vadászszезon kezdetekor is voltak áldozatok.⁶²

A szent hely leggyakrabban megnevezett gazdája a Vízi-szellem (*Jinjk junjk*). A Vaszjugán mentén mind neki, mind az Erdei-szellemnek jelentős kultusza van, időnként egyenesen a Vízi-szellemet és az Ég-atyát nevezik meg a két legfontosabb szellemként.⁶³ Ennek ellentmond KARJALAINEN állítása a vízi és erdei szellemekről, miszerint nincs igazán nagy kultuszuk az obi-ugoroknál, hisz szellem létükre (*junjk*) nincs bálványuk.⁶⁴ Szerinte funkcióikat ellátják az egyéb helyi szellemek. Ő a Vízi-szellemet tartja fontosabbnak, magyarázata szerint azért, mert a halászat fontosabb szerepet tölt be az életükben, mint a vadászat, másrészt pedig azért, mert a vízi közlekedés veszélyesebb, mint a szárazföldi.⁶⁵ Magyarázatának második része analógnak tetszik MALINOWSKI mágiaelméletével,⁶⁶ annak ellenére, hogy itt vallási és nem mágikus tetről van szó. MALINOWSKI szerint az életnek azokon a területein, ahol nagyobb a bizonytalanság és a veszély, ott fokozottabban próbálják mágikus úton befolyásolni a végkifejletet. KARJALAINEN magyarázata bizonytalan, mert a hantik egyformán veszélyesnek tartják az erdőt és a vizet. Bizonyítékul az szolgálhat, hogy mindkettőt egyaránt benépesítik ártó lényekkel: a vízben él pl. a mamut, a *jur*; az erdőben pedig a *menjk*, az erdei emberek, a *pocakō*.⁶⁷

A Vízi-szellem nemcsak a Vaszjugánon játszik kiemelkedő szerepet a többi szellemhez képest. Általában azt tartják, hogy a Vízi-szellemmel az lép kapcsos-

⁶² SIRELIUS 1983. 301.

⁶³ PÁPAI é. n. 352.

⁶⁴ KARJALAINEN 1922. 244.

⁶⁵ KARJALAINEN 1922. 245.

⁶⁶ MALINOWSKI 1972.

⁶⁷ Az Erdei-szellem társa, bár sokkal kisebb a szerepe, mint annak, szinte csak folklóralak. A korán elhalt gyerekek szellemei válnak *pocakō*vá. Alakja jellegzetes: hosszú csonttüske meredezik könyökein, és ha járkál, ezekkel hadonászik, nevét kiáltozva. Ősszel jelenhet meg az embereknek. Kéri, hogy vigyék át a folyón, amit meg is kell tenni azzal a megkötéssel, hogy szembe kell ülnie az emberrel. Táskáját, amiben cobolybőrök vannak, meg lehet szerezni: vizet kell lötytyíteni a csónakba, amittől megelégedezik a csomagjáról. Nem rosszindulatú, szívesen beszélget az emberekkel.

latba, az fordul hozzá, „aki tud beszélni” – vagyis mindenki.⁶⁸ Ezt megerősíti az is, hogy a Vízi-szellem *Numi Torōm*, az Ég-Isten alárendeltje, aki állandóan ellenőrzi a munkáját, és utasításokat is adhat neki.⁶⁹ Ez pedig megkülönbözteti a helyi szellemektől, akiknek nincsen semmilyen közvetlen kapcsolatuk sem *Torōm*mal.

A Vízi-szellem legfontosabb feladata az, hogy a halászsákmányt szétossza az emberek között. Megbünteti azt az embert, akire megharagudott: megfosztja a sikeres halászat lehetőségétől; akik pedig megfelelően ápolják kultuszát, azokat gazdag zsákmánnyal jutalmazza. A vízállásért is ő felelős: árvízzel és apállyal sújthatja az embereket. A vízen közlekedők biztonságát is ő szavatolja, óv a fenyegető veszélyektől. Nemcsak ezek tartoznak feladatai és lehetőségei közé: bár nem tartják kifejezetten betegégszellemnek, de egyes betegségek orvoslásáért a hantik hozzá fordulnak. Általános egészség- és szerencseadónak ismerik.

Ez a sok mindenre kiterjedő bőségszétosztása az, ami indokolhatja vadászszellemmé válását. Már KARJALAINEN is úgy írja le, mint aki felelős az erdei vadak elosztásáért is.⁷⁰ Ennek azonban más oka is feltételezhető. Úgy gondolom, a vadászat és a halászat elválaszthatatlanul összekapcsolódik tudatukban. 'Dolgozni' jelentésű szavuk nincsen, helyette összevontan használják a halászni és vadászni szavakat: *kuckōltä-kulkōltä*. Önmeghatározásuk együttesen *kuckōltä-kulkōltä-ku*, vagyis 'vadász-halász férfi'. Hasonlóan összefoglaló szót használnak oroszul is: *promyslat* – ezt természetesen önmagában nem tekintem bizonyítónak, de azt gondolom, megerősíthetett egy meglévő összekapcsolást.

A Vízi-szellem különböző áldozati formáit ismerjük. KARJALAINEN szerint a Vaszjugánon jégzajlaskor három fenyőszajkót áldoznak számára.⁷¹ Az állatokat megnyúzzák, fejüket, csőrüket, karmaikat, bőrüket zacskóba teszik, mellé puskaolyót tesznek, és a vízbe hajtják. PÁPAI is szinte ugyanezt írja le, azzal a különbséggel, hogy a madarak maradványaival nem puskaolyót, hanem pénzt tesznek a zacskóba.⁷² Ez az áldozási mód is megerősíti a vadász- és halászirítusok összekapcsolódásáról mondottakat.

Betegség esetén a sámán vásznat merít a vízbe, hogy a betegség elhagyja a beteget – írja ugyanott KARJALAINEN. Az azonban nem derül ki, hogy ez valóban a Vízi-szellemhez kapcsolódik-e, mint ahogy ő feltételezi, vagy valamely más indok kapcsolja a vízhez. Más esetekben a sámán nem kerül kapcsolatba a Vízi-szellemmel, és feltételezhetően a kapcsolat oka itt is inkább a betegség ténye, nem a szellem személye.

⁶⁸ KULEMZIN 1984. 98.

⁶⁹ KULEMZIN 1984. 99.

⁷⁰ KARJALAINEN 1922. 238.

⁷¹ KARJALAINEN 1922. 238.

⁷² PÁPAI é. n. 347.

Kifejezetten a Vízi-szellemnek szóló áldozatok ismertek szerte a keleti hantik között. A Közép-Ob vidékén pénzt vetnek neki a vízbe. Községi áldozata ismert Vaszjugán faluban, tavaszi idénykezdetkor, valamint a Jugánon (rén), a Pimen (bika-borjú) és Szurgut környékén (bárány).⁷³ Az utolsó adat ellentmond KARJALAINEN állításának, hogy Szurgutban ismeretlen a Vízi-szellem.⁷⁴ Az áldozati állatok bőrét mindig a vízbe vetik. A Jugán folyónál szövetet dobna a vízbe számára. Mint látjuk, a Vízi-szellem áldozatainál igen fontos mozzanatot az áldozatnak szánt ajándék vízbe dobása. Ez egybevág KALININA leírásával, ahol az áldozatban egyszerre két módon táplálják a szellemet: csak felajánlják neki az ételt, majd elfogyasztják; illetve a maradékot vízbe vetik.

*Jiŋk juŋk*nak általában nem készítenek bálványt. Ez alól a vaszjugáni régió kivétel: URAJEV látta a bálványát 1959-ben.⁷⁵ Ennek és feltűnően nagy kultuszának oka lehet az, hogy a Vízi-szellem összeolvadt egy helyi bálványszellem tiszteletével. A bálványt, melyet URAJEV leír, szürke ruhába öltöztették. Ez az általános szimbolika szerint megfelel a víz alvilági, negatív jellegének és a Vízi-szellem veszélyes tulajdonságainak.

A Vízi-szellem mára hiedelemalakká változott. Az északi hantiknál és a voguloknál korábban is csak így volt ismert: víz alatti palotában lakik. Egy novij vaszjugáni hölgy találkozott vele. Kinézete emberhez hasonló, de nyelve természetellenesen hosszú. Bosszantja az embereket.

Volt egy Kátya nevezetű öregasszony, aki lement a tóhoz Novij Vaszjugánban vízért. Bemerítette a vödrét, de nem tudta kihúzni. Lenézett, és látta, hogy valaki ott ül, és a nyelvével tartja a vödröt. Ez volt a *Jiŋk juŋk*. A tó egyébként mély, 20 méter, nem halásznak benne.⁷⁶

A szent hely leírása kapcsán még természetesen rengeteg kérdés felmerül, melyek kifejtésére itt most hely hiányában nem vállalkozhatok.⁷⁷

6. A *Parnä lok* kifejezés *Parnä*-holtágot jelent. Egy olyan helyet neveznek így, ahol a *Tux Siyä* folyó két ágra szakad, és körülvesz egy szigetet, tehát a szigetet is *Parnä lok*nak nevezik, a kifejezés jelentése rá is kiterjedt. A sziget igen kicsi, kisebb fenyőliget nőtt rajta, zömében jegenyefenyőből.

Már nevéből is kiderül, hogy ezt *Parnä Imi* lakóhelyének tartják. *Parnä Imi* gonosz, ártó női szellemlény. Ellenséges az emberrel, akár meg is eheti. A Vaszjugánon mindenhol úgy tartják, hogy a folyók partján él, ahol kígyókat és békákat eszik.⁷⁸ Az obi-ugorok gyakorlatilag egyetértenek abban, hogy *Parnä*

⁷³ KULEMZIN 1984. 98.

⁷⁴ KARJALAINEN 1922. 235.

⁷⁵ URAJEV 1959.

⁷⁶ Saját gyűjtés.

⁷⁷ Néhány kérdést más helyeken már feltettem: NAGY 1999.

⁷⁸ KARJALAINEN 1922. 379.

ártalmas az emberekre. MUNKÁCSI olyan mesét közöl, amelyben furcsán megszerzett férjét elpusztítja, s még városát is felégeti.⁷⁹

Parnä tehát az erdő, a természeti szféra negatív szimbóluma, és mint ilyen, a Vízi-szellem ellenpólusa. Nem véletlen, hogy az extázis is hozzá kapcsolódik: ez a kiszámíthatatlan (esetében kártékony) természeti szférához tartozás szimbóluma. A bináris oppozíciós rendszerben leírva a humán–természeti ellentét megmagyarázható a rendezett–rendezetlen, kaotikus, extatikus ellentéppárral. A nyugati hantik a táncörületet tulajdonítják neki, az északiaknál egy dührohamot okozó növényt, a nyugatiaknál a bűgőcsigát nevezték el róla. A Tremjugánon az elviselhetetlen nőket, némbereket szidják *Parnänak*.⁸⁰

Nevének *Por-nä* alakja mutatja meg, hogy a keleti hantik kivételével mindenhol meglevő *por* frátriát képviselő nőről van szó. Ez a fráttria a *mossal* szemben negatív jegyű, főtthúsevő, alacsonyabb rangú. Szent állata a medve.⁸¹ Így teljesen érthető, hogy a róla elnevezett nő (és férfi, *por-ku*⁸²) a Tremjugán kivételével mindenütt negatív lény.

Parnät ismerik a szamojédoknál is, ahol hímnemű. A szölkupoknál a sötét vizekben lakozik, onnan támad az emberekre is.⁸³ A nyenyecék *parnija* és az enyecék *parnekuja* is ártó, gonosz lény, aki embereket öl, és előjelzi a halált.⁸⁴

Parnä Imi a Vaszjugánon és a Vahon is *Säwes*, vagyis *Säws-iki* felesége. *Säwes* hímnemű ártó erdei szellem, kivéve az Irtis vidékét, ahol női boszorkánynak tartják.⁸⁵ Dühös, emberevő óriás, aki külsőre hasonlít az emberekhez, bár feje hegyes (mint általában a rosszindulatú szellemek bálványainak, szemben a jóindulatú, kerekfejűekkel).⁸⁶ Nagyon hasonlít az északi obi-ugorok *menkw* nevű óriásához is. Gyakran több, maximum 7 fejű. Alakját változtatni képes. *Säwes* néha átveszi az alvilági szellemek sajátos jegyeit is: egy vaszjugáni szövegben az ő hamvaiból keletkeznek a szúnyogok. A keleti hantik folklórjában a ravasz és jólelkű *Alvali* ellenfele. *Alvali*, a vogul Asszony unokájának analógiája, vagyis *Toröm-pax*, a Világügyelő-férfi folklór alakja. *Alvali* és *Säwes* történetét ciklusokban mesélték. Az első mesében *Säwes*nek hét feje volt, a másodikban hat, végül a hetedikben csak egy.

Säwes és *Parnä Imi* története a Vaszjugánon szorosan összekapcsolódik: a *Parnä lok* félszigeten éltek viharos házasetet, mint ahogy az következik jellemükből. Családi életük legviharosabb pillanatában keletkezett a sziget melletti öböl is, és neve ma is ennek emlékét őrzi.

⁷⁹ MUNKÁCSI 1892–1921. 2/1. 286–287.

⁸⁰ KARJALAINEN 1922. 378.

⁸¹ SCHMIDT 1989.

⁸² MUNKÁCSI 1892–1921. 2/1. 289–290.

⁸³ KARJALAINEN 1922. 378.

⁸⁴ VÉRTES 1990. 88.

⁸⁵ KARJALAINEN 1922. 377.

⁸⁶ KULEMZIN 1984. 99.

Säws-iki olyan szellemféle volt. *Parnä-imi* a felesége. Ott éltek a *Tux Siyän*, ahol a sziget van. Ahol a cirbolyafenyő áll. Veszekedtek. *Parnä* megragadta *Säws-ikit*, és megtaszította. *Säws-iki* a fenekére esett, és öböl keletkezett a nyomán, egy gödör, ahol mindig víz van: *Säwes-puyi-lat* ('*Säwes*-feneke-partoldal').⁸⁷

Ozernojében még egy történetet mesélnek *Parnä Imiről*: már annyi rosszat tett, annyi embert megevett, hogy összeesküdtek ellene. Elmentek a *Parnä lokhoz*, elkapták, két lóhoz hozzákötötték, és a lovakat szétzavarták. *Parnä Imi* utolsó szavai a következők voltak: „Fejem zsombékká vált, vulvám fához tapadt” (a rénszarvasok által kedvelt mohafajtát, a rénmohát *Parnä* fanszörzetének tartják).⁸⁸

Säwes és *Parnä Imi* a Vaszjugánon érdekes módon helyi védőszellemmé lett. *Säwes*nek Arahpaevi falunál volt szent helye, ahol az őszi és a tavaszi idénykezdetkor *parit*, ételáldozatot tartottak.⁸⁹ SIRELIUS látta háromfejű bálványát Vaszjugán faluban.⁹⁰ KULEMZIN szerint segít a halászoknak rekesztéket építeni.⁹¹ Ez a vélemény összevág azzal, hogy talán *Säwes*nek áldoznak a *Tux Siyä*-i szent helyen fakalapácsot.

*Parnä Imi*nek is ismerjük bálványát Antini faluból. Szent fája jegenyefenyő volt, melyhez pénzt és kendőket hordtak, hogy segítsen a betegségek ellen, biztosítsa vadászszerencséjüket. Mint tudjuk, ő is szerepel a *Tux Siyän*.

Säws-ikine és *Parnä Imi*nek közös szent helye csak itt, a *Parnä lokon* van. Itt áldoznak nekik: pénzt dobnak a partra, vagy a sziget előtt a vízbe; kendőket kötnek a fákra. Az áldozati szövegek kifejezik a gonosz folklóralakok és a helyi szellemek közötti feszültséget. Két imájuk közül az egyik egyértelműen a rosszindulatú szellemlényeknek szól: „Ne zavarj!”, „Hagyj békén!”;⁹² a másik a segíteni tudó bálványoknak: „Anyó és apó, segítsetek nekem!”⁹³

A szent hely elsődleges funkciója itt is a zsákmány megszerzésének biztosítása, amihez kapcsolódik a betegségektől védő szellem képze is. A két szellem folklóralakjának ismeretében itt arra gondolhatunk, a betegségektől való védelem főként azt jelenti, hogy nem küldenek betegséget az emberekre, megóvják őket maguktól.

A sziget mára gyakorlatilag elvesztette áldozati hely funkcióját, erre a szerepére inkább csak emlékeznek. Hogy a rítus nemrég még működött, arra abból lehet következtetni, hogy az imákat még fel tudták idézni. Esetenként dobnak

⁸⁷ Saját gyűjtés.

⁸⁸ Saját gyűjtés.

⁸⁹ KARJALAINEN 1922. 378.

⁹⁰ SIRELIUS 1983. 272.

⁹¹ KULEMZIN 1984. 99.

⁹² Saját gyűjtés.

⁹³ Saját gyűjtés.

pénzt a sziget előtti folyószakaszba ma is, és nekünk, idegeneknek áldozattal kellett megelőznünk a szellemek esetleges rosszindulatát.

7. Az eddigiek alapján azt mondhatjuk, hogy ez és csak ez a négy szent hely maradt fenn ma is működő szent helyként Ozernoje környezetében. A Földszellem fájánál láthattuk, hogy a falu, a humán szféra földrajzi és egyben szakrális központja is, a falu életének, működésének szimbóluma. Szent helyének aktivitását ez a szimbolizmus tartotta fenn. A *Päi Imi* általában a Vaszjugán folyó felső folyása kultuszközpontjának tekinthető, szent helyének aktivitását szintén a félsziget elhelyezkedésének szimbolizmusa (szimbolikus ellenőrző, felügyelő szerep), valamint *Päi Iminek* mint szellemnek a mindenkori kiemelkedő szerepe és ma is erős kultusza tartotta életben. A Vízi-szellem az erdő, az állatok, a természeti szféra ura, szent helyének aktivitását a halászat és a vadászat ma is kiemelkedő szerepe, a falu életének erre redukálódása garantálja. A *Parnä lok* félsziget a természeti szféra negatív aspektusának szimbóluma, szent helyként fennmaradása az erdőnek potenciálisan veszélyes helyként való felfogásának köszönhető.

8. Itt szükséges megemlíteni egy következő helyet, a *Wes* vagy *Weseng Ämtert*, a *Tux Ämterrel* szomszédos tavacsját. Nevének jelentése Mamut- vagy Mamutos-tó. A tó és egyben a folyó orosz neve is *Durnoj*, vagyis 'rossz, valamire alkalmatlan, ronda, ostoba, hülye'. Ezt a nevet egyértelműen külsejének és környezetének köszönheti. A tó vize fekete és rendkívül mély. Szinte közvetlen a part mellett több méter mélységet is elér, aminek oka az, hogy partja nem szilárd, hanem inkább egy mocsaras vízre kiterített szőnyegre hasonlító ingovány. Vékony föld és növényréteg lebeg a mocsár felett, ami ha túl soká áll egy helyben az ember, lesüllyed alatta. Az út a tóhoz mocsáron vezet át, csak a zsombékokra lépve lehet közlekedni. A tó igen gazdag nagyobb-nál nagyobb csukákban – ennek később még jelentősége lesz.

A tó hanti nevéből következik, hogy itt él a *wes*, azaz a mamut. A mamut a szibériai népeknél szinte mindenütt megtalálható természetfeletti lény. Az osztjákoknál általában a vízben él. Az emberek nem látják, csak létezésének nyomait tapasztalják: itt, ennél a tónál a bugyborékolás a lélegzete; a nagyobb örvények az ő házai; télen a jég repedezését, a hatalmas csattanásokat is az okozza, hogy a mamut feljön levegőért, és a hátával feltöri a jeget. Néha a nagyobb hullámokban is az ő mozdulatát keresik. A Vaszjugán mentén a földben lévő széndarabokat a mamut májának tartják, és azt is mondják róla, hogy a föld alatt eszi a fák gyökereit. Ez okozza a partszakadásokat is.⁹⁴ A *wes* nem jóindulatú, sokat tud ártani az embernek: lehúzza a csónakját a víz alá, őt magát pedig megeszi.⁹⁵ Hőseinek szólnak a *west* elpusztító vitézekről, istenekről.⁹⁶

⁹⁴ MUNKÁCSI 1892–1921. 2/1. 329.

⁹⁵ GRIGOROVSKIJ 1884. 40.

⁹⁶ MUNKÁCSI 1892–1921. 2/1. 328–330.

A mamutnak mint mitikus alaknak ihletői többek között azok a csontdarabok voltak, melyeket a az őskorban ténylegesen itt élt mamutok után lehetett találni.

A *wes* leggyakrabban csuka alakú. Az öreg csukákról azt tartják, hogy egy idő után átváltozhatnak mamuttá. Ezért lehet fontos momentum az, hogy a tóban sok a nagy csuka. Ismert még jávorszarvas, medve és kutya alakja is.⁹⁷ A vaszjugániak ember-mamutról is beszélnek.⁹⁸ Ma már azonban olyannak ismerik, mint amelyet a tankönyvekben látni mamut néven. A következő szöveg is tartalmaz adatokat a mamutról. Ezek szerint a *Wes ämter sōχ*⁹⁹ akkor keletkezett, amikor a mamut a tavából átment a *Tux Ämterre*.

Nem messze Ozernojétól van a *Weseng Ämter*, ami szintén szentnek számított. Ott tilos nyilazni – a jó kapás hirtelen egy pillanat alatt elvész. Arrébb mész kétszáz méterrel, kétszer-háromszor pedzi, aztán akár egy napot is várhatsz, nem harap többet. Mesélik, hogy a *West* elűzték egy másik tóból, onnan a sekély helyeken menekült. Nem messze két öböl, állítólag ott az egyikbe a fejét, másikba a hátsóját tette. Aztán elment egy örvénybe, a *Tux Siyäre*, abban mindig forr a víz.¹⁰⁰

A mamutok emlékét őrzi a *Tux Ämteren*, pontosabban az *Illö-lawaseng-päinél*, vagyis a 'Nagy-lábaskamra-félszigetnél' két öböl. Keletkezésének két változata ismert. Az egyik imént idézett változat szerint egy ott fekvő mamut fejének, illetve fenekének nyomairól van szó. A másik variáció két mamutról beszél. A hely neve is inkább ezt erősíti meg: *Wesken-alam-latkan* 'Két mamut fektének partoldala'.

A *wes*nek igen fontos szerepe van a Vaszjugánnál, és mint láttuk, vannak olyan vonásai is, melyek csak itt ismertek. Különlegességét fokozza az, hogy itt helyi szellem is lett belőle. A Himlő-istent is nevezik *Wes*nek, valamint *Wes junκ* is segíthet az embereknek halászatkor.¹⁰¹ *Wes junκ* magas rangú isten, nem fél *Torðmtól* sem, aki a szülőatyja.¹⁰² Talán a mamutnak való áldozásnak állít emléket az a szöveg is, mely a *Päi Imi* félsziget keletkezését mondja el, megemlékezve egy, a *Wes Ämteren* megalapított szent helyről is.¹⁰³ Feltételezhető ugyan a szöveg alapján, hogy valamikor voltak áldozatok a *Wes Ämteren* is, mára azonban ezeknek nem maradt nyoma, bár a tó, mint minden víz, ahol ma-

⁹⁷ LUKINA 1990. 24–25.

⁹⁸ VÉRTES 1990. 184.

⁹⁹ A két tavat egy csatorna köti össze, mely alacsony vízállás esetén gyakorlatilag kiszárad. Csónakkal közlekedni olvadás után sem lehet rajta. Neve *Wes Ämter sōχ*, vagyis Mamut-tó csatornája. Hosszúsága körülbelül másfél kilométer.

¹⁰⁰ LUKINA 1990. 181–182.

¹⁰¹ SIRELIUS 1983. 300–301.

¹⁰² PÁPAI é. n. 356.

¹⁰³ KULEMZIN–LUKINA 1973. 24–25.

mutok élnek, tilalmak alatt állt: nem volt szabad halászni sem. Ezt a szabályt ma már nem tartják be, csak emlékeznek rá.

A definíció szempontjából átmeneti helyzetben van a *Wes Ämter*. Az itt szellemként tisztelt *Wes*nek kultusza (bálványa, áldozati szertartása) ma már nincs, viszont a viselkedés még ma is szigorúan szabályozott. Aktív szent hely voltát elvesztette, de ennek emlékét még őrzik a hiedelemmondák és a viselkedési tabuk. A változás irányát jól jellemzi az is, hogy a viselkedési tabuk folyamatosan veszítenek jelentőségükből: ma már nem mindenki tartja be ezeket.

9. Érdekes probléma még a *szent sarok* kérdése, mely tökéletes példája a vallási szinkretizmus működésének és a vallási funkció átalakulásának, a deszakralizációnak is. Szinkretizmusa érhető tetten az ott tisztelt „istenek” kilétének változásában. A szent sarok eredetileg a Házi-szellemek lakóhelye, akik a 19. század folyamán kénytelenek voltak megosztani, illetve átadni helyüket a keresztény ikonoknak. Az ikonok kultusza kezdetben a bálványok kultuszához idomulhat:¹⁰⁴ etetik őket, az ábrázolt szentek száját étellel, zsírral, vérrel kenik meg. A szent sarokban a 20. században megjelenhetett egy-egy Sztálin-, illetve Lenin-kép is. Ennek szép példája az, ahol egy szent sarokban a centrális elhelyezésű ikonok két oldalán egy-egy Lenin kép díszel. E példát ivankinói szölkupoknál tapasztaltam, de a két nép történelmének, kulturális átalakulásának nagyfokú azonossága miatt az analógiát nem érzem teljesen alaptalannak.

Ozernojében a házak szent sarkában ma nincsenek sem bálványok, sem ikonok. Szakrális jellegét elvesztette tehát, viszont helye tökéletesen beazonosítható: a szakrális szerep profán kiemelt szerepként őrződött meg. Ma ez az a hely, amit a leginkább, illetve néhány helyen kizárólagosan díszítenek a házakban. A szakrális tárgyak helyett poszterek, képek kerültek a falra. A deszakralizálódás legmagasabb fokát mutatta az a ház, ahol ezen a helyen egyenesen szexfotók díszeltek.

10. A rendszer ezen módosulásait, különböző irányból érkező hatások okozták, melyeket részletes elemzés nélkül a következőkben szeretnék felvillantani.

A *mindennapi élet* átalakító szerepe leginkább a falu életvilágának jelentős változásával magyarázható. Már szó volt arról, hogy a falu gyakorlatilag munkahellyé degradálódott: a falu a gazdasági szféra egyedüli megtestesítője, ahol a halászatnak és a vadászatnak többszörösen kiemelt szerepe van. Ennek köszönhető, hogy az ezért felelős istenek kultusza kisebb módosulásokkal fennmaradt, míg másoké, a családi élet irányítóit teljesen eltűnt. E degradáció fontos szerepet játszott a szent helyek fennmaradásában is.

A *pravoszlávia* felől érkező hatások igen sokrétűek. Jelentős szerepük van az istenek demonizálódásában is. Ezt támasztja alá az a tendencia is, mely szerint a hantik különböző rendű-rangú isteneiknek, szellemeiknek a neve orosz fordításban egyöntetűen *csort*, azaz ördög. A pravoszlávia a legkevésbé a halá-

¹⁰⁴ A feltételes mód használatának oka az, hogy mint tendencia leírható ez a folyamat, azonban nem törvényszerű a lezajlása.

szat-vadászat felügyeletében tudta átvenni a hanti istenek szerepét. A kereszténységtől viszonylag idegen e funkció, illetve a hantik az új istent, isteneket (szenteket) nem tartották elég erősnek a gazdálkodás irányítására. Ez, mint láttuk, segítette a régi istenek kultuszának fennmaradását. Eltűntek viszont az egyéni szerencsét biztosító őrzőszellemek, akiknek szerepét tökéletesen át tudták venni a szentek, bálványképeiket pedig az ikonok szorították ki.

A *politika*, főként a sztálini politika szerepe a közvetlen agresszió kívül (vallási specialisták kivégzése, internálása, elhallgattatása; szent helyek lerombolása stb.) leginkább a vallás nyilvánosságának megváltozásában, megváltoztatásában jelentkezik. Jó példa erre az áldozati módok gyakoriságának változása, melyet a szellemek kultusza elleni intézkedések, szankciók váltottak ki. Megszűntek a szankcionálható közösségi szertartások, melyeknek megtartását, szervezését vagy akár a rajtuk való részvételt senki nem vállalta magára. Ezért korlátozódott a rítusrendszer a gyakorlatilag ellenőrizhetetlen, szancionálhatatlan tárgyáldozatokra, azok közül is a kis, könnyen elrejtethető tárgyakra. Az erős tiltás következménye az is, hogy Ozernoje környékén elpusztultak a bálványkamrák. Ezeknek még maradványait is titkolják az idegenek előtt a vallási okok mellett már politikai okokból is.¹⁰⁵ A politika hatását kell látnunk az isteni hierarchia módosulásában is. Az Ég-isten segítőinek körében megjelentek a cári adminisztrációnak megfelelő funkciókat ellátó kisebb istenek, mint például az írnok isten, aki az élet könyvét hivatott vezetni. Ezt a hatásmechanizmust BOURDIEU fogalmazza meg pregnánsan, amikor a „politikai, kozmogóniai és egyházi struktúrák közötti megfelelésről” beszél,¹⁰⁶ és arról, hogy a vallást irányító kaszt naturalizálja, legitimizálja a politikai struktúrát.

A *modern, iskolai-tudományos ismeretek* igen nagy hatással voltak a hiedelemlények alakjának elképzelésében. Mint szó volt róla, a *Wes* eredeti alakját kiszorította az iskoláskönyvekben megjelenő mamutrajz sugallta képzet. Az új ismeretek nemcsak módosító hatásúak, hanem be is épülhetnek a vallási rendszerbe: UFO akkor látható az égen, ha az Ég-isten járja körbe a világot;¹⁰⁷ „egy kozmonauta sem látta *Torðmot*, de a sámánok sason vagy dobon utazva, áthalolva az égen odarepültek az arany épülethez, kinyitották az arany ajtókat, és bementek az ősz öreghez”.¹⁰⁸ Sőt ellentétbe is kerülhetnek a hagyományos és a modern ismeretek („Na és ha a kozmonauták szputnyikjai és űrhajói elérik a Holdat? ... Minek őket zargatni?”).¹⁰⁹ Az újfajta ismeretek is szerepet játszanak a vallás nyilvánosságának megváltozásában. A vallás kifejezetten az intim szféra része lesz, ami hozzájárul a közösségi rítusok, áldozatok elmaradásához;

¹⁰⁵ Pái Imi bálványkamráját magam sem láthattam: meglátogatási szándékától el kellett állnom, látva igyekezetüket, hogy meg ne sértsenek, de titkukat is megőrizhessék.

¹⁰⁶ BOURDIEU 1978. 215.

¹⁰⁷ Saját gyűjtés.

¹⁰⁸ KULEMZIN–LUKINA 1992. 111.

¹⁰⁹ KULEMZIN–LUKINA 1992. 110.

de a vallást övező egyre szigorúbb hallgatás is visszavezethető erre. A hit érvényessége is megkérdőjeleződik: világmagyarázó szerepének egyértelműsége meginog, a vallási cselekedetek hatékonysága megkérdőjeleződik.¹¹⁰ Erre is visszavezethető pl. a sámánok tökéletes terepvesztése a Vaszjugánon: a sámánnak mint gyógyítónak a funkcióját átveszik a modern egészségügyi intézmények és szokások; illetve megőrzi érvényét a természetes medikáliáknak vallási cselekedeteket nélkülöző használata.

11. Tanulmányomban arra kerestem választ, hogy egy lehetséges szent hely definíció alapján milyen szent helyek találhatók egy kihálófélben levő hanti falu környékén, azok milyen rendszert rajzolnak ki; illetve azok kapcsán a vallási rendszer változásának milyen tendenciái és mozgatórugói figyelhetők meg. Bár helyenként csak vázlatosan fejthettem ki véleményemet, azt gondolom, érzékletes példája lehet ez a hantik életének, világképének változásaira. Azt azonban szükségesnek látom leszögezni, hogy a hantik nagyfokú kulturális tagoltsága miatt ez természetesen csak a vaszjugáni régióra érvényes példa, a hantik más csoportjainál más eredménnyel mentek végbe – időnként nem is ugyanazok – a folyamatok.

IRODALOM

- | | |
|---|--|
| BOURDIEU, Pierre | KALININA, I. M. |
| 1978 <i>A vallási mező kialakulása és struktúrája</i> . In: BOURDIEU, Pierre: <i>A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése</i> . Budapest, 165–237. | 1955–58 <i>Matyeriali Tomszkovo Pedagogicseszkovo Insztituta, Ugorszkije Jaziki (hantijszkij)</i> , I–V. Dnyevnyik Kalinyini, Tomszk (kézirat) |
| GEMUJEV, I. N. – SAGALAJEV, A. M. | KARJALAINEN, K. F. |
| 1986 <i>Religija naroda mansi. Kultovije meszta 19–nacsalo 20. v. Novoszibirszk</i> | 1921 <i>Die Religion der Jugra Völker</i> , I. FFC 41. Helsinki–Porvoo |
| GEMUJEV, I. N. – SAGALAJEV, A. M. – | 1922 <i>Die Religion der Jugra Völker</i> , II. FFC 44. Magyarul: <i>Az obi-ugor népek vallása</i> . In: A Tejút fiai. (Szerk.: HOPPÁL Mihály, Budapest, 1980. 353–377.) |
| SOLOVJEV, A. I. | KROHN (JULIUS) Gyula |
| 1989 <i>Legendi i bili tajozsnovo kraja. Novoszibirszk</i> | 1908 <i>A finnugor népek pogány istentisztelete</i> . Fordította és kiegészítette BÁN Aladár. Budapest |
| GRIGOROVSKIJ, N. P. | KULEMZIN, V. M. |
| 1884 <i>Opiszanyije vaszjuganszkaj tun-dri</i> . In: Zapiszki Zapadnoszibirszkovo Otgyela Russzkovo Geograficseszkovo Obsesztva, T. VI. Tomszk | 1978 <i>Szverhesztvennije susestva v szisztyeme religioznih predstavlennyi vaszjuganszko-vahov-</i> |

¹¹⁰ Ennek szomorú példája a tó vizébe fulladt, „babonákban” nem hívő fiú története.

- szkih hantov. In: Drevnyije kulturni Szibiri i Tyihookeanszkovo basszejna. Novoszibirszk 211–222.
- 1984 *Cselovek i priroda v verovanyijah hantov*. Tomszk
- KULEMZIN, V. M. – LUKINA, N. V.
- 1973 (szerk.): *Legendi i szkazki hantov*. Tomszk
- 1977 *Vaszjuganszko-vahovszkije hanti*. Tomszk
- 1992 *Znakomtyesz: hanti*. Tomszk
- LUKINA, N. V.
- 1979 *Albom hantijszkih ornamentov*. Tomszk
- 1990 (szerk.): *Mifi, predanyija, szkazki hantov i mansi*. Moszkva
- MALINOWSKI, B.
- 1972 *Baloma*. Budapest
- MUNKÁCSI Bernát
- 1892–1921 *Vogul népköltési gyűjtemény*, I–IV. Budapest
- NAGY Zoltán
- 1996 *A vaszjugáni (Ozernoje falui) hantik vallási rendszerének változásai*. In: Ünnepi könyv Mikola Tibor tiszteletére. (Szerk.: MÉSZÁROS Edit.) A JATE Finnugor Tanszék különkiadványa. Szeged, 245–248.
- 1999 *A jávorszarvas – egy hanti áldozati tárgy ürügyén*. In: Démónikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára. (Szerk.: BENEDEK Katalin – CSONKA TAKÁCS Eszter.) Budapest, 73–91.
- PÁPAI Károly
- é. n. *Vogulok, osztjások, zürjének és szamojédok*. Néprajzi Múzeum, Budapest, EA3751 (kézirat)
- SALNIKOVA, L.
- 1992 „Vége lesz az egész hanti népnek.” Valóság, 2. 118–124.
- SCHMIDT Éva
- 1989 *Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians*. In: Uralic Mythology and Folklore. (Szerk.: HOPPÁL M. – PENTIKAINEN, J.) Budapest–Helsinki, 187–232.
- SIRELIUS, U. T.
- 1983 *Reise zu den Ostjaken*. Helsinki
- TUCKOVA, N. A.
- 1993 *Ugorszkaja kollekcija Tomszkovo Krajevedcseszskovo Muzeja*. Tomszk (kézirat)
- URAJEV, R. A.
- 1957 *Doklad kommangyirovki v Novij Vaszjugan*. (kézirat)
- 1959 *Dnyevnyik*. (kézirat)
- VERES Péter
- 1988 *Etnoszociológiai kutatások a Szovjetunióban*. Szociológiai Függelék 2. 88–98.
- VÉRTES Edit
- 1990 *Szibériai nyelvrokonaink hitvilága*. Budapest

ZOLTÁN NAGY

THE SACRED PLACES OF A HANTI VILLAGE
BY THE RIVER VASJUGAN

The village, named Ozernoje by the Vasjugan, where the author made his research in 1992 was still regarded as a big settlement with 20 families. Today it is inhabited by only 5 people, but even they do not count as permanent residents, because they and their families live in the next village, called Novij Vasjugan. The Hanti living in nearby Vasjugan tend to assimilate very quickly. The people who still speak their own language are aged over 50 in average. The essay examines one aspect of religious life. The author collected various pieces of information of those 'sacred places', which still function as ritual centres and home of gods (spirits) and as such they serve as a location for sacrificial rites. Around Ozernoje there are four of these 'sacred places' identifiable.

During the course of a thorough study, the author concludes that in the village, which practically became a work place, the main activities are fishing and hunting. Due to this phenomena the cult of gods responsible for these activities survived with minor changes, while gods directing family life completely disappeared. Although the Eastern church, which had a significant role in the demonification of Hanti gods, in the fields of fishing and hunting could not take over their role completely. In the change of religious life political banning played a major role, so the rite system was limited to disprovable, unverifiable and easily concealed offerings. The influence of scientific studies taught in schools can be seen in the way children imagine the figures of demons, and in the fact that religion has become more and more the part of the intimate sphere.

MAGYAROK ÉS TATÁROK (16–19. SZÁZAD)

A magyar néphagyományban a tatárok betöréseinek emléke máig él, s a „tatárjárás”, a „kutyafejű tatárok” képe egyértelműen negatív. A „tatárjárás” fogalmához Magyarországon – csakúgy, mint a Balkánon, a románoknál és a környező szláv népeknél – a kegyetlen pusztítás, rablás és gyűjtögetés s a rabszolgaság emlékei kapcsolódnak. A „kutyafejű” jelző eredetéről erősen megoszoló vélemények olvashatók. Keletkezhetett a régi tatárok koponyatorzításának képi hatására, utalhat a kutyára tett esküre, a vezérek jelvényeire, s származhat ókori, kora középkori toposzokból a kutyakoponyára tett utalásként. Mindenképpen képzelet szülte gúnynév, melynek azonban negatív, elborzasztó tartalma van.

Lehetséges magyarázat az is, hogy a mongolban a kutya megnevezésére a *qasar* és a *noqai* szó használatos. A Krími Kánság nomád tatár népe a 'kutya' jelentésű *noqaj* nevet etnonimként használta, s az Aranyhorda egyik emírje, Noqai (†1299) kitüntetésképpen viselte mint személynevet. A szó jelentésével tisztában voltak az oszmán-törökök, s tudhatták a tatárjárástól szenvedő európai népek elitjei. A köznéphez mindebből a 'kutya, kutyafejű' jelző szüremkedett le.

A hazai néprajzi kutatások eddig elsősorban a tatárjárással, az itt járt tatárokkal kapcsolatos mondák, történetek összegyűjtését tűzték célul.¹ Ezek összefoglalására vállalkozhatott legutóbb a *Magyar Néprajzi Lexikon* szócikke is, s nem többre. A *tatár mondakör* mellett még a *tatárka* (hajdina) és a *tátorján* szócikk emlékezik meg a magyar népi kultúra tatár kapcsolatairól.²

A „kapcsolattörténet” kutatása természetesen szélesebb keretezést kíván, tágabb horizont kitűzését térben és időben egyaránt. Elsősorban az újkori népi érintkezés tényeire, a kulturális kölcsönhatásokra kell az eddiginél tudatosabban figyelnünk. Másrésről a Krími Kánság, a 16–18. századi krími és bucsá-

¹ SZENDREY 1920; SOLYMOSSY 1943. 183–184. A 'kutya' jelentésű *noqaj* szóhoz lásd GÖCKENJAN 1997. 340–341.

² DOBOS-KÓSA, illetve KÓSA László szócikkei MNL 5. (1982) 223–224.

ki (budzsáki) Tatárország érdemel még több figyelmet. Képünk a velünk csaknem szomszédos újkori tatárságról és a magyar–tatár kapcsolatokról ma még nagyon töredékes. Szerény a száma a krími tatárság történetével, nyelvével, földjével foglalkozó műveknek a rokon tudományokban is.

TARDY Lajos – aki igen sokat tett a kutatási hiányok felszámolása érdekében – joggal állapította meg, hogy „kapcsolataink tárgyalása csaknem teljesen az 1241–1242. évi nagy tatárjárás feldolgozásában merül ki, jöllehet a mongol birodalom felbomlása után összeköttetéseink az Arany Hordával, majd a krími tatár kánsággal, valamint kisebb tatár államalakulatokkal [...] továbbra is fennmaradtak. A keleten maradt magyarságnak legalábbis jelentősnek mondható hányada feltehetően a tatárokba olvadt be. A kun- és tatárországi keresztény hitterjesztésben a magyar szerzetesek kiemelkedő tevékenységet fejtettek ki.”³

Az újkori krími tatárság történetéről és a tatár–magyar kapcsolatokról IVANICS Mária kutatásai és közleményei megkerülhetetlenek. Feldolgozta a magyar levéltárakban fennmaradt krími tatár oklevelek túlnyomó részét, melyekről a külföldi szakirodalom egyáltalán nem tudott.⁴ Itt meg kell jegyeznünk, hogy a mintegy 40–50 hazai tatár oklevélből 31-et már 1863-ban kiadtak magyar nyelven, SZILÁDY Áron kivonatolt fordításában.⁵ Az is tény, hogy az 1860–70-es évektől fogva sok krími tatár vonatkozású forrásanyag jelent meg a történelmi kiadványok, így a *Századok* és a *Magyar Történelmi Tár* hasábjain is, főként THALY Kálmán, NAGY Iván és társaik buzgólkodásának köszönhetően. A Krím történetébe főként KUUN Géza munkája vezette be a korabeli magyar olvasót.⁶

A krími tatárság társadalomtörténetét, belső politikai viszonyait és a tatár államnak az újkor kelet-európai történelmében játszott szerepét kiemelő monográfiájában A. W. FISHER helyenként érint magyar vonatkozásokat is. Alapvetően azonban az orosz és a török birodalom szemszögéből s főként e két államban keletkezett források alapján vizsgálódik. Gazdag szakirodalmi apparátusát is főként orosz és török nyelven írott művekre alapozta, s természetesen a német és lengyel szakirodalom is tetemesebb nála, mint a magyar vagy a román.⁷

ZÖLD Péter missziója óta meg-megújuló érdeklődés kísérte Magyarországon a „bucsáki Tatárországban”, a Dnyeszter mentén élő magyarok sorsát.

³ TARDY 1980. 7. A 13. századi tatárjárást megörökítő keleti, nyugati és hazai forrásokat, hozzájuk véve az úti jelentéseket és a leveleket is tette közzé: KATONA (szerk.) 1987. GYÖRFFY György bevezető tanulmányával.

⁴ Magyar szempontból legfontosabb művei: IVANICS 1975–76; IVANICS 1976a; IVANICS 1976b; IVANICS 1983; IVANICS 1994; IVANICS 1999.

⁵ SZILÁDY–SZILÁGYI 1863.

⁶ KUUN 1873.

⁷ FISHER 1978. Pedig az amerikai szerző nemcsak IVANICS Mária, TARDY Lajos, SCHÜTZ Ödön, VÁSÁRY István angol és német nyelvű cikkeit, hanem JUHÁSZ Béla magyar nyelvű munkáját is felvette a kötet bibliográfiájába, igaz a *b* betűhöz sorolva.

A róluk s főként Csöböröcsök faluról szóló híradásokat LÜKŐ Gábor, MIKECS László tüzetesen számba vette, BENDA Kálmán pedig jelentősen gyarapította is vatikáni archivális források közlése által.⁸ Különös, hogy a moldvai magyarság történeti és néprajzi, nyelvészeti kutatásában a tatárookra vonatkozó emlékeknek, töredékeknek eddig nem tulajdonítottak jelentőséget. Pedig nekik minden magyar néprésznél több érintkezésük volt a tatárokkal, s több lehet a róluk szóló ismeretük is. A moldvai csángóságot követték ezen ismeretek mélységében az erdélyi magyarok, különösen a székelyek. Náluk a tatárokhhoz kötődik a történeti népmondáknak az a gazdag rétege, amely Magyarországon a török hódoltsággal kapcsolatos.⁹ Nyugat felé haladva a magyar nyelvterületen a tatárok ismerete, emléke egyre halványodik a történeti emlékezetben, a folklórban, a nyelvben, a földrajzi és családnevekben, a népi műveltség egészében.

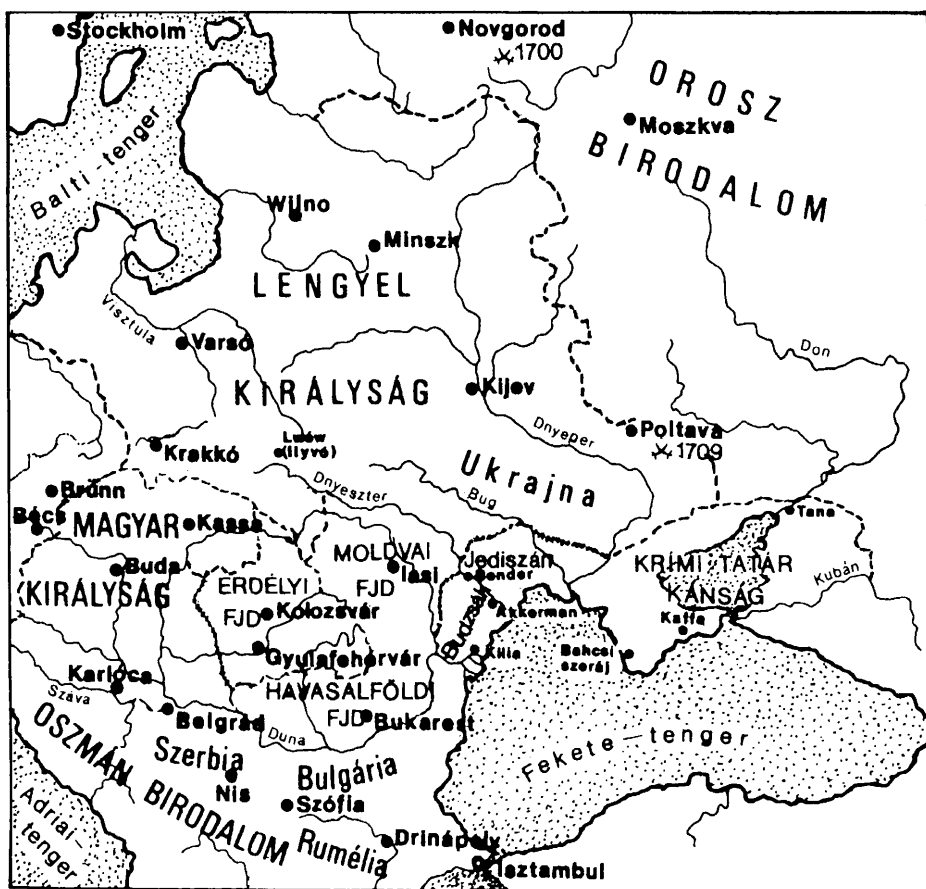
Az alábbiakban a tatárok emlékezetét főként a népéletben, a kultúra különböző részlegeiben, azaz tárgyakban és szavakban nyomozzuk. Ezek az emlékek igen töredékesek, így hát bemutatásuk is szükségszerűen töredékes lesz. A krími tatárság jobb megértése végett röviden vázolnunk kell hajdanvolt országuk részeit, tartományait, természeti viszonyait, történetének főbb állomásait, népi összetételét, és jellemezni kell népi műveltségét is. Mindezt elsősorban magyar utazók és kutatók művei alapján tesszük. Elsősorban NÖGEL István, LAKY Dániel és a Dobrudzsát ismertető GYÖRFFY István szemével kívánjuk a krími tatárságot látni és láttatni. Tekintettel a nogájok és a krímiek 19. századi kitelepülésére, balkáni kivándorlására, helyenként figyelmet szentelünk a bulgáriai tatárok kultúrájának is. A fentebb említett önkorlátozás némileg mentheti e közlemény hiányosságait. Célunkat akkor is elérjük, ha cikkünk további kiegészítésekre, kutatásra fogja serkenteni a téma iránt érdeklődő magyar etnográfusokat.

A KRÍMI KÁNSÁG FÖLDRAJZI, TERMÉSZETI VISZONYAI

Állami területe történelme során folyton változott. A 18. század elején a *Krím-félszigeten* kívül (melynek területe 25 600 km²) hozzá tartozott a Dnyeper alsó folyásától keletre elterülő *Jediskul* vagy *Tauria* és a Don torkolatától a Kubán folyóig húzódó puszták is; összességében mintegy 100 000 km². Akkoriban a Dnyeper és a Dnyeszter alsó vidéke közötti *Jediszán* és a Dnyeszter, Prut, Duna-delta közötti *Budzsák* (a régi magyar nyelvben gyakran *Bucsák*) már közvetlenül a Török Porta fennhatósága alá tartozott. Azokkal együtt a Krími Kánság területe a történeti Magyarországot megközelítette. (Határai azonban nem voltak olyan pontosan kijelölve.)

⁸ LÜKŐ 1936; MIKECS 1941; DOMOKOS 1941; BENDA 1985; BENDA 1987a.

⁹ DOBOS-KÓSA szócikke MNL 5. (1982) 223–224.



1. ábra

A Krimi Kánság és Kelet-Európa a 18. század elején

A Krim-félsziget északi része, mintegy kétharmada, az orosz hódításig füves síkság, folytatása a nogáj tatár pusztáknak. Lakosai még a 19. század első felében is főként nogájok voltak. Déli egyharmada hegyvidék, tölgy-, bükk- és fenyőerdőkkel borított lánchegység. A *Jajla-hegység* legmagasabb, 1545 méteres csúcsa a *Csadir-dag* (Sátorhegy) sok havasi legelővel, ahová a tatárok nyaranta hajtották fel nyájaikat.¹⁰ A hegyi, havasi legelőkön tavak vizével itatták állataikat, a pásztorok pedig jégbarlangok jeges vizét itták.¹¹

A Jajla-hegység egyben éghajlatválasztó szerepet is betölt. Tőle északra száraz, szélsőségesen kontinentális a klíma, tőle délre – a hegység „árnyéká-

¹⁰ LAKY 1879. 206–207.

¹¹ NÓGEL 1978. 192.

ban” – viszont enyhe, téli esővel jellemezhető mediterrán az éghajlat. Délen a növényzet szintén mediterrán jellegű: a tengerszint fölött 500 m magasságig füge, mandula, olajfa is tenyészik. Ott épült a kánság székvárosa, Bahcsiszeráj, s körülötte a kán házbirtokaihoz tartozó falvak. Az *Alma*, a *Kači* és a *Salgir* folyó mentén elterülő erdőségek a kán kedves vadászterületei voltak.¹² A krími partszegélyen kertgazdálkodás, szőlő- és dohánytermesztés folyik a 20. századot megelőzően is, s a szőlőkultúrának évezredes múltja van.

A Krím északi fele s a tauri puszták vidéke (a *Tarhan kuti hátság*gal) aszályos sztyepp. Amíg a szem ellát, teljesen sík és fátlan pusztaság, melyen az 1910-es években még az *árvalányhaj* uralkodik. Végtelen egyhangúságát csak a *kurgánok* földhányásai s a Fekete-tenger felől északi irányban húzódó csapások zavarják meg. Ezen útvonalak szélét a hajdani tatárok szénájával széthurcolt *Peganum harmala* sötétzöld bokrai jelezték. A végtelen fütengert a puszták egyes részein s különösen északi szélein a *Cramble tatarica*, azaz a *tátorján* hófehér, boglyas koronái tették kissé változatossá. Délen a talajvíz csupán 25 m mélységben volt elérhető, ezért a nomádok ott már kutat sem ástak. Kútágasok és élő fák hiányában még a pusztai sas is a földön tanyázott.¹³ Századokon át csak a nogáj tatárok tevés karavánjai, sokat szomjazó marháit, méneseit járták a tauri pusztákat. Az oroszok által megépített 425 km hosszú Dnyeper–Krímc-satorna mentén aztán a 20. században gyapotültetvények létesültek, és gabonaféléket vetettek. Az édesvízű kutakat, az itatóhelyeket nemcsak a Krím északi részén, de a kánság egész területén, minden tartozékán nagy becsben tartották. Aszályos években azonban tömegével pusztult a tatárok állattállománya, ami rabló hadjáratokat idézett elő.

A Fekete-tenger mellékén a Dnyeper és a Dnyeszter között elterülő füves pusztáról, a *Jediszánról*, ahol a 17–18. században szintén nogáj tatárok éltek, a magyar régiségben nem esik szó. Annál többet írtak a Besszarábia déli felén található Budzsákról vagy Bucsákról. Egy 1757-ben közölt meghatározás szerint „*Besszarábia*: a Duna, Dnyeszter és a Fekete-tenger közti rész, másként *bucsáki Tatárország*”.¹⁴ Ez az 1741-ben íródott, de csak 1757-ben kiadott leírás kihagyta a nyugati határfolyót, a Prutot. Besszarábiát és a Budzsákot egynek vették II. Rákóczi Ferenc követei is 1706-ban: „átkelvén a hidason [a dunai kompon], háltunk ma Izmail városában, mely város esik már Budzsakban, mely tartomány Besszarábiának mondatik.”¹⁵

¹² IVANICS 1983. 240. A természeti viszonyokhoz lásd még: *Új Magyar Lexikon* 4 (1962) 264; MAROSI-SÁRFALVI (szerk.) 1975. I. 26, 30, 36.

¹³ TUZSON 1913. 711.

¹⁴ VETSEI PAP István: *Magyar geographiája*. Nagykároly, 1757. 293–294. Idézi: BENDA 1985. 905.

¹⁵ Vö. SZAMOTA 1892. 49. Lábjegyzete szerint az 1890-es években a *Budzsák* magába foglalta Oroszország besszarábiai kormányterületének az izmaili, akkermani és benderi járását.

Besszarábia és Budzsák neve török eredetű. Előbbi valószínűleg a *Basaraba* név származéka. RÁSONYI NAGY László ezt a román személynevet és családot egy Tauriában és a Krímben uralkodó kipcsak (kun, tatár) nemzetségre vezeti vissza.¹⁶ CANTEMIR, a térség viszonyait jól ismerő, művelt moldvai fejedelem az 1700-as évek elején Besszarábia négy vidékét sorolta az 1568 után betelepült nogáj tatárok Budzsákjához: a szorosan vett Budzsákot, továbbá Izmail, Kilia és Akkerman körzetét. Megjegyezte, hogy ez a szó a tatárban 'szög, sarok' jelentésű. Az oszmán *Tatar Bucagi* név jelentése ugyancsak 'Tatár-sarok, Tatár-szög' (vö. Drávaszög).¹⁷ Nevezték e tartományt a 18. században *Alsó-Tatárországnak* is. Az osztrák Franz Joseph SULZER a román fejedelemségeket ismertető háromkötetes művében (1782) Martinotti jászvásári olasz szerzetesre hivatkozással írja: „Cetatea Albában vagy másként Akkermanban, Alsó-Tatárországban – úgy mondják – ma is látható egy katolikus templom, amelyet Magyarország királya, László építtetett.” BENDA Kálmán mutatott rá, hogy V. Lászlóra történt itt utalás.¹⁸ Erdemes megjegyezni, hogy Akkerman régi magyar neve: Dnyeszterfehérvár.

Besszarábiáról CANTEMIR azt írja, hogy teljes egészében síkság; sem domb, sem erdő nincs benne. Állandó folyója is csak egy van, a Jalpuh. Lakosai tűzifa helyett a barmok napon megszáritott trágyájával tüzelnek. Források, patakok hiányában a lakosság kutakat ás, s a kutakat mind jobban kell mélyíteni, hogy vízhez jusson. Aszályos években a budzsáki tatárok barmai gyakorta szomjan pusztulnak.¹⁹ Az évi csapadék délnek haladva s a Dunához közeledve egyre kevesebb, kb. 400 mm. Gyakori a keletről fújó forró, száraz szél és az általa okozott aszály.²⁰

A KRÍMI KÁNSÁG NÉPEI

A 13. században a hódító mongolok elkeveredtek az Al-Dunától a Donig húzódó Kun-pusztta népeivel, elsősorban a kunokkal. Egy 14. századi arab szerző, az egyiptomi al-Omari szerint a mongolok is „éppen olyan kunok lettek, mint-ha velük egy nemzetségből származnának”. A Kun-pusztán kevés mongol élt, többségük a Volga menti pusztákon maradt. Csak néhány káni herceg és nojon ment el nyugatabbra, ahol a lakosság elenyésző százalékát tették ki, lényegében csupán a nomád társadalmi piramis csúcsán élöket.²¹ Az új „tatár” népala-

¹⁶ RÁSONYI NAGY 1933. 166–171. Lásd még KISS 1980. 107–108.

¹⁷ CANTEMIR 1973. 42; KISS 1980. 108.

¹⁸ Idézi: BENDA 1985. 902.

¹⁹ CANTEMIR 1973. 28, 42.

²⁰ MAROSI-SÁRFALVI (szerk.) 1975. 2. kötet 306.

²¹ FJODOROV–DAVIDOV 1983. 76. A 13–14. században szétszóródott kunok történelmi szerepéről uo. 77–80.

kulatban többségben voltak a kunok, úzok, besenyők maradványai. Ivadékaik a mai gagauzok is.

A 15–16. században a Krím-félsziget déli részét jórészt görög és genovai telepesek lakták. Kaffát (mai nevén Feodoszija), a genovai köztársaság fekete-tengeri gyarmatainak székvárosát a krími tatár kánság és az oszmán birodalom seregei 1475-ben elfoglalták, de a régebbi olasz és görög telepesek közül sokan a Krímben maradtak.²²

A 17–18. században a krími tatárság mellett főként a nogáj tatárok és a Kubán-vidéken és a Kaukázus hegyeiben élő cserkeszek (adigék) alkották a kánság népességét. Rajtuk kívül még kisebb-nagyobb néptöredékek éltek az állam területén, s a vele szoros kapcsolatban álló Jediszán és Budzsák tartományban. Az oszmán terjeszkedéssel létrehozott kefei (azaz kaffai) szandzsákban megtelepültek a törökök, s megmaradtak a régi keresztény és zsidó diaszpórák is.

A nogajok a Krími Kánság pusztáin nomadizáltak, s a Volga és a Kubán közötti száraz sztyepről fokozatosan húzódtak egyes csoportjaik nyugatra, Besszarábiába és Budzsák pusztáira is. A magyar követ, Zalánkeméni Kakas István Perzsiába menet 1602–1603 telét Kazanyban töltvén mintegy „hetven muszka hajó kíséretében” indult el májusban a Volgán lefelé Asztrahányba, „a nogaji tatárok fővárosába”.²³ CANTEMIR az 1700-as évek elején feljegyezte, hogy a nogaji tatárok népéből „több mint harminc család” – nem akarván az orosz birodalomnak hódolni – 1568-ban a Krími Kánságba vándorolt. Miután Kerszon (Herszon) vidékén nem fértek el, a Budzsákot kapták új szálláshelyül. „Azóta egyre több család jött Nogájból, s e nemzetség úgy felszaporodott, hogy számukra nézve aligha maradnak el bármelyik szkíta [tatár] horda mögött... Ősi szokásuk szerint a mezőn töltik életüket.”²⁴

A nogajokat lakóhelyük szerint „kubáni”, „budzsáki”, „fehértári” tatárként is emlegették a 17–18. századi szerzők. Ez a nomád nép a Kaukázus északi előterében, a Krím északkeleti részén és Besszarábiában a 15. században kezdett megállapodni. Orosz források szerint 1500-ban elpusztították Észak-Besszarábiát, majd délnek mentek a Budzsákba (Akkermani horda), és megalapították Jediszánt (Belgorodszki horda) a Dnyeszter és a Dnyeper alsó szakasza között.²⁵

A nogajok életmódjukban és fizikai megjelenésükben az 1870-es években is különböztek a Krím-félsziget megtelepült „hegyi tatár” népességétől. Azok jelentős része földműves, a városkákban sok a kézműves, s akadtak köztük ke-

²² TARDY 1977. 400; IVANICS 1983. 239. Genova gazdagsága azokra a gyarmatokra épült, amelyeket a Bizánci Birodalom szélein, így Kaffában, Tanában, Trapezuntban hozott létre. BRAUDEL 1996. I. 370.

²³ Vö. SZAMOTA 1892. 32.

²⁴ CANTEMIR 1973. 42–43.

²⁵ KALMUKOV et alii 1988. 28.

reskedők is. LAKY Dániel a nogajokat „pusztai tatár”-nak nevezi és nomádnak minősíti az 1870-es években. „A pusztai tatár sokkal jobban hasonlít a mongolhoz, mint a hegyi tatár; piszkos arczbőr, apró szemek, kiálló pofacsont, előre tolt áll, ritka szakáll s közép, de izmos termet azonnal elárulják mongol eredetüket.”²⁶

A 17. században az orosz birodalom egyre inkább terjeszkedett a kánság rovására. 1637-ben a kozákok elfoglalták Azovot, a Don torkolatában épült egykori Tana városát. Kaffa mellett akkoriban Tana volt az itáliai rabszolga-kereskedők legfontosabb központja.²⁷ 1736-ban az oroszok már Perekop várát is bevették, s benyomultak a Krím-félsziget belsejébe.²⁸

A 18. század végétől (1783) kezdve az orosz hatalom és adminisztráció révén új telepés elem jelent meg, az orosz. Korábban az oroszokat, lengyeleket főként a közülük szedett rabok, rabszolgák képviselték a kánság területén. Az 1840-es években NÓGEL István részletesen jellemezte a Krím népcsoportjait. Az akkor még túlnyomó többségben levő tatárok „két részre oszlanak, úm. *hegyi* és *nogaj* tatárookra”.²⁹ Keleten, a Kubán mentén „minden óranegyedre őrtornyok állanak, melyekben a kozákok éjjel-nappal vigyáznak, lovaik folyvást nyergelve levén [...] A cserkesz magát saját nyelvén *adigének* hívja, tatáruul *kahututs*. Három fő törzsre oszlik az egész nemzet, melyek közül legnagyobb számúak a csaptik vagy csipták.”³⁰ Az 1840-es években is éltek a Krím karami zsidók, főként Bahcsiszeráj közelében, továbbá görögök és németek is. „Balakva lakói görögök, kiket a tatárok *arnauta* névvel illetnek, s igen utálják, gyűlölik őket, mivel a Krím bevételekor [az orosz okkupáció idején] nagyon kegyetlenül bántak a tatárokkal, s többnyire rablott tatárlányokkal nősültek.”³¹

A 19. század folyamán több hullámban s a krími háború (1852–53) után újult erővel folytatódott a tatár (nogáj, cserkesz) lakosság kivándorlása. Azonban 1879-ben a Krímbe továbbra is sokféle nép lakott. Még a népesség kétharmadát tették ki a tatárok, akiknek akkoriban is „hegyi és pusztai” részét különböztették meg. (Az 1880–90-es években mintegy 280 ezer tatár élt a Krím-ben.) A tauriai kormányzóságban mintegy 15 ezer nogáj tatár élt még, a többi kivándorolt a Török Birodalomba, azaz Dobrudzsába, s Bulgária északkeleti részébe.

Az oroszok szétszórta éltek a Krímbe, s főként közigazgatási, állami szolgálatban álltak. Önálló, jólétnek örvendő falvaik voltak a németeknek, akik a

²⁶ LAKY 1879. 210.

²⁷ TARDY 1980. 150.

²⁸ 1774-ben a kücsük-kajnardzsii béke az oroszok fennhatósága alá helyezte a korábbi Krími Kánság területét, melynek napjai akkor már meg voltak számlálva. Az orosz cár 1783-ban letette az utolsó kánt, és a Krím-félszigetet a birodalmához csatolta. SZAMOTA 1892. 53.

²⁹ NÓGEL 1978. 191.

³⁰ NÓGEL 1978. 199–200.

³¹ NÓGEL 1978. 194. A törökben az albánok népeve: *arnaut*. Vö. JIREČEK 1889. 546.

tatárokkal barátságban éltek. Mintegy 4 ezer főt számolt a „karaita zsidók”, azaz a karaimok ősi közössége. Kisebb diaszpórát alkottak a szintén régtől honos örmények, görögök, olaszok csoportjai, kik főként kereskedésből éltek. Cigányok is éltek a Krímben, s egyre több a bolgár mind az Azovi-tenger mellékén, mind Besszarábia területén,³² de a félszigeten nem voltak már törökök, moldovánok és magyarok.

Az 1960-as években a Dnyeszter vidékén 124 ezer a gagauz (fehér kun) népcsoport lélekszáma. Szétszóratásukat valószínűleg azért kerülték el, mert felvették a kereszténységet, s annak görög keleti rítusát követik századok óta. Nogájok már csupán a Kaukázus előterében élnek, számukat 41 ezerre tették 1960-ban. A szintén török nyelvjárást beszélő karaimok száma az akkori Szovjetunióban mintegy 5 ezer fő. A Krímen kívül főként Litvániában, Trakájban éltek kisebb közösségeik.³³

MAGYAR LAKOSOK TATÁRORSZÁGBAN

Magyarok már a középkor végén is éltek a Krímben, főként Genova gyarmatán, Kaffában. Ők is főként kereskedelemmel foglalkoztak, miként az ott élő olaszok, görögök, grúzok és örmények.³⁴ Mohács után aztán egész falvak elhurcolt népe került a Krímbe és a konstantinápolyi rabszolgapiacra.

Csőbörcsők és a Dnyeszter melléki magyar telepek a 15. században előretolt védelmi lánchoz tartoztak. Csőbörcsők neve török eredetű, vélhetően kun vagy besenyő alapítás a Dnyeszter jobb partján, Akkermantól mintegy 40 km-re északi irányban. Írott feljegyzések csak a 16. század elején említik először, a 17–18. században aztán elég sűrűn szerepel a ferences misszionáriusok jelentéseiben.³⁵ Tudni kell, hogy az Erdélyből Brassón át a Fekete-tenger felé vezető kereskedelmi útvonal, illetve a pontusi sztyeppen át Ázsiába (Kínába) tartó út forgalmát I. Lajos és Zsigmond magyar király is újra kívánta szervezni. Ennek érdekében Zsigmond 1412-ben Kaffába küldte követeit, Gereczi Miklóst és Szalmavári Lászlót. Hunyadi János az 1440–1450-es években különös gondot fordított Kilia, Braila és Akkerman védelmére. 1454-ben Nagyszombatban keltezett levelében maga figyelmeztette Brassó városát (előző évben pedig a

³² LAKY 1879. 210. A krími tatárság lélekszámához: SZAMOTA 1892. 53. A bevándorolt bolgárok településeihez: JIREČEK 1889. 544. A Krím etnikai, vallási, szociális tagozódásához: FISHER 1978. 79–80.

³³ *A kultúra világa*. A Föld országai. A világ népei. 1965. 266, 743–744. Gagauzok élnek Dobrudzsában, Várnában is. Török a nyelvük, de görög betűket használnak, ezért görög eredetük is felmerült. JIREČEK 1889. 545. A 18. századi tatár kivándorláshoz: FISHER 1978. 78.

³⁴ TARDY 1979. 54–56.

³⁵ BENDA 1987a. 240; LÜKÖ 1936. 180; MIKECS 1941. 100–102.

havasalföldi vajda sürgette a magisztrátust), hogy a Kilia védelmére szánt fegyvereket mielőbb küldjék.³⁶

A milkói katolikus püspöknek 1518. február 18-án kelt levele még említi a kiliai és a neszterfejevári esperességet. Pedig az utóbbi – török nevén Akkerman – 1511-ben tatár kézre került. BENDA Kálmán felteszi, hogy az V. László idejében Akkermanba (Fejérvárba) telepített magyar határőrök leszármazottai ezután Csöbörcsökbe települtek át. Ugyanis az említett várakba tatár, majd török őrség került, így katonai feladataik megszűntek, s Magyarország megfedkezett róluk. Másik írásában – a csöbörcsöki magyarok rétegeiről szólva – BENDA is említi a Jászvásár vidékéről, tehát Moldvából menekült huszita lakosokat, mint az már ZÖLD Péter szövegében és GEGŐ kötetében is olvasható.³⁷ GEGŐ külön kiemelte a Husz város melletti Jeromos falucska lakosait, mondván, hogy ők csak a 16. század végén telepedtek le Besszarábiában.

Jászvásárról 1694-ben útnak készülődött Giuseppe Poeti ferences szerzetes. Úticélként három várost említett, ahol a katolikusok nagyobb számban éltek, s feltehetőleg magyar ajkúak voltak. „Hívtak, menjek el Tatárországba, a Bucsákba, hogy vigaszára legyek azoknak a katolikusoknak, akik Huszon, Balaton (Galac) és Cicuruzön (Csöbörcsök) élnek, mivel százával vannak ott lelkek megkereszteletlenül...”

„Tatárországi magyar falu” a 17. században alig akadt. Legismertebb közülük Csöbörcsök, melynek 16–18. századi történetét megfelelő forráskritikával feldolgozták, és lakosainak 1696. évi összeírását, névlajstromát közreadták. ZÖLD Péter Csöbörcsök mezőváros mellett mindössze 3-4 falut említett (Jeromos, Szentpéter, Szentjános, Szentantal), ahol a 18. század derekán magyar közösségek éltek.³⁸

TURKOLY Sámuel 1725-ben Asztrahányból haza írott levelében szólt a tatárországi magyar falvakról: „Most is a Krímbe, a tatár kán protekciója alatt hét magyar faluk vannak, amelyekben magyarul beszélnek. Én azon hét falukban voltam is.” TURKOLY a cári hadsereg tisztjeként élt Oroszországban, s jutott el a Krímbe. Sorainak azonban – bár számosan leközölték – a későbbi kutatás nem adott hitelt.³⁹

A 18. századra megfogyatkozott, s a század végére teljesen felszívódott magyar csoportokon kívül számolni lehet magyar kézművesek, kereskedők, vin-

³⁶ MIKECS 1941. 91–93; PACH 1975. 21–22; PACH 1978. 1011.

³⁷ BENDA 1985a. 903; BENDA 1987a. 240; GEGŐ 1838. 109; DOMOKOS 1941. 55–56.

³⁸ BENDA 1985. 895–916. *Poeti* szövege uo. 910. Lásd még: BENDA 1987a; BENDA 1987b. A Dnyeszter mentén LÜKÖ több magyar falut tételezett. Három bokorban, összesen 9-ről tett említést. LÜKÖ 1936. 28–29. A *Turkoly*tól idézett sorokat leközölte már MOLNÁR János: *Magyar Könyv-Ház* 1783. III. 284–291.

³⁹ SÁNDOR István: *Sokféle*, VII. darab. Győr, 1801. 150. és SZINNYEI József: *Magyar írók élete és munkái*. Budapest, 1904. XIV. 576–577. Hitelességük azonban kétséges. Így vélekedett már DEÁK 1885. 589. Lásd még BENDA 1985. 912.

cellérek Krímbe kerülésével is. Tudunk például Tokaj-Hegyaljáról cári kérésre a Krímbe vitt szőlővesszőkről s név szerint említett magyar vincellérekről, de akkoriban magyar diaszpóra már aligha volt a Krímben.⁴⁰

MAGYAR HADAK TATÁR SEGÉDCSAPATAI

A krími, budzsáki, aldunai tatár hordák mint regulázatlan, a török hadvezetés számára is ellenőrizhetetlen csapatok szerepelnek a magyar köztudatban. Tudatosítanunk kell, hogy a tatár lovasok között igen megbízható zsoldos katonák is voltak, akiket a török szultánok, az erdélyi fejedelmek és a román vajdák, sőt a lengyel királyok is szívesen fogadtak zsoldjukba, s gyakran bíztak rájuk bizalmi feladatokat. A Konstantinápolyban, Krakkóban, Jászvásáron vagy Tirgovistyében forgolódo erdélyi és magyarországi követek sok tatárt láthattak e hatalmi központokban. Zalánkeméni Kakas István 1602-ben Vilna (Vilniusz) ismertetésébe beleszötte: „A király itt néhány ezer tatárt szokott tartani, ezek a város körül laknak. Közülük néhányat mellénk rendelték, hogy a kozákok támadásai ellen bennünket megvédelmezzenek.”⁴¹ II. Mohamed testőrségét ezer tatár lovas zsoldossal egészítette ki. Evlia CSELEBI említi a „tatár kés”-t, ahogy a Szilisztra és a Dobrudzsa vidékén mozgósítható mintegy 40 ezer főnyi tatár származású lovasságot nevezték a törökök. Sok tatárt foglalkoztattak Konstantinápolyban a kincstár őrzésével. Ők voltak a leggyorsabb postafutárok, s általában ők kísérték az elítélteket, továbbá a külföldi utazók, az idegenből érkezett követségek mellett is tatár lovasok adták a védő őrséget.⁴²

Erdélyi fejedelmek Bocskaitól Thökölyig, azaz a 17. század elejétől a végéig számos alkalommal fogadtak fel tatár segédcsapatokat. Bocskai 1601-ben (Székely Mózes révén) Kornis Miklóst küldte követségbe a tatár kánhoz, hogy „nagy ajándékokkal és ígéretekkel bírja rá, kölcsönözzön neki olyan haderőt, mint aminővel a török császár parancsára csatlakozni szokott”.⁴³ 1605-ben Bocskai a „német országába bocsátotta rablani, égetni” a segítségére küldött tatár sereget, „minthogy ők is eleget égették Erdélyt”. Az átvonuló tatárok azonban a magyar területeket sem kímélhették, mert még ugyanabban az évben a szerencsi országgyűlésen megígértették a rendek Bocskaival, „hogy tatár segítséget többet nem használ”.⁴⁴

⁴⁰ VÁRADI STERNBERG 1974. 44–45

⁴¹ Vö. SZAMOTA 1892. 8. Lábjegyzetben hozzáfűzi: „Ezekről a tatárokról Labreur János francia utazó, ki 1644-ben utazott Lengyelországban, szintén említést tesz.”

⁴² PENKOV 1963. 419–420.

⁴³ VÁRFALVI NAGY 1869. 657.

⁴⁴ IVANICS 1976a. 319–320. Forrásai: *Hurmuzaki* nagy műve (1954) és az *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* IV. 143.

Bethlen Gábor a harmincéves háború idején szintén többször vett igénybe krími tatár segédcsapatokat, akik általában nogájok voltak.⁴⁵ 1621-ben követé, Harasztosi Balázs által 15 ezer tatár lovast kért a Krímből. Aztán a tatárok elé küldött követét utasította, hogy a sereget a Duna mellett, a Vaskapun át vezesse Magyarországra: „Ha semmiképpen sem lehetne rávenni, ígérj a főmirzának ezer arany forintokat, az főkihájának kétszáz arany forintokat, csak az erdélyi birodalomba soha be ne hozza a tatár hadakat, hanem vigye el a Duna mellett.”⁴⁶ A kalga (trónörökös) mintegy 10 ezer nogáj katonát küldött Bethlennek Kantemir mirza vezérletével. IVANICS Mária mutatott rá, hogy a „nagy fejedelemsnek” nemcsak katonái, hanem taktikai szempontból is szüksége volt a tatár csapatokra. Erre vall az az eligazítás is, amit a budai török vezérhez 1624-ben küldött követének adott: „Hívasson önágyása bátor csak négy ezer tatárt fel a Duna mellett, a híre tizennégy ezer lészen. Bizony higgye el önágyása, hogy négyezer tatárnak a jelenlétével több dolgot vihet véghöz az némettel való békeesség csinálásában, mert úgy rettegnek. Ezt mi magunkon próbáltuk meg, hogy ha az kevés had tatár mellénk ez előtt harmadfél esztendővel nem érkezik vala, bizony az békeességet a némettel nem vihettük volna végbe.”⁴⁷

Bethlen Gábor halálhírét meghallván a szilisztriai basa azonnal felajánlotta fegyveres támogatását Bethlen Istvánnak: „7-8 zászlóaljnyi gyalogságot, az akkermáni s budzsáki tatárságot, a Dobrudzsában állomásozó könnyű lovas-sággal (akintsi) azonnal útnak indítom, s 5-10 nap alatt segítségre érkezem...”⁴⁸

A krími udvarból Erdélybe küldött levelekben olykor arról is tudakolóznak a káni család tagjai, szüksége van-e a fejedelemsnek katonákra. Mehmed Sah aga 1629-ben Bethlennek írott levelében így fogalmazott: „Ha pedig katonákra lenne szükség, leveled által értesítsél. Biztos lehetsz benne, hogy a korábbiakhoz hasonlóan igen nagy segítség fog küldetni.”⁴⁹

A tatár katonák a zsákmányszerzésben, a kánok a katonákért kapott arany-pénz és a drága ajándékok, olykor hadi eszközök kézhezvételében voltak érdekeltek. Nemcsak kocsit hat lóval, személyes tárgyakat és szűrő-vágó fegyvereket kaptak Bethlentől, hanem kisebb ágyúkat is. Sahin Giray kalga szultán 1625-ben „két forgó tarackot” kért levelében, „kik sutun járnak és egy lúdtó-jásnyi golyóbist vetnek és messzire szolgálnak, küldjön, melyeknél kedvesebb ajándék nem lehet...” 1628-ban Dzsanibek Giray kán pedig azt írta: „A jó pán-

⁴⁵ IVANICS 1983. 249.

⁴⁶ SZILÁDY-SZILÁGYI 1869. III. 287–290, 338. Megemlékezik róla Kemény János Önéletírása is. V. WINDISCH 1959. 87. Lásd még IVANICS 1975–1976. 257–258.

⁴⁷ SZILÁDY-SZILÁGYI 1869. II. 410. Idézi már IVANICS 1975–1976. 272–273. is.

⁴⁸ SZILÁDY-SZILÁGYI 1869. II. 155.

⁴⁹ Vö. IVANICS 1975–1976. 268.

cél és a kis kézi puska országunkban nagyon kedvelt. Megparancsolom, hogy jó páncélokból és kis kézi puskákból küldjetelek.”⁵⁰

Apafi Mihály szintén ajándékkal, pénzzel igyekezett a tatár hadakat Erdélytől távol tartani, hiszen személyes tapasztalatai voltak a krími rabságról, s nemzedékével együtt mélyen átélte az 1657–58. évi tatár betörések és a rabságban töltött évek gyötrelmeit. Amikor az átvonulás mégis elkerülhetetlen volt, fizetett tatár öröket fogadott fel az erdélyi városok, főrangúak zöme, hogy jószágaikat megvédje. Murad Giray kán a Szeret vize mellett ütött táborából 1683-ban levélben ajánlja fel tatár örök küldését Apafinak.⁵¹

1690-ben a zernyesti csatában (Fogaras vm.) Thököly Imre seregében is harcoltak tatár csapatok. Magyar, havasalföldi román, török és tatár katonákból álló 6 ezer főnyi seregével a havasokon átkelve került a német császári hadak hátába, s fényes győzelmet aratott.⁵² A tatárok szívesen indultak nyugatra, de nem mindig a szultán parancsára tették, hanem igen gyakran hívásra, anyagi javak reményében.

A történelem fintora, hogy Erdély függetlenségét és a vallásszabadságot tehetséges magyar fejedelmek tatár segédcsapatokkal, mint fizetett zsoldosokkal, védték meg a Habsburgokkal szemben.

TATÁR BETÖRÉSEK

A tatár sereg mint a török hadjáratok állandó kísérője 1566-tól 1733-ig – az utolsó betörésig – sűrűn megtalálta az utat Moldván át Erdélybe, s a Duna mentén haladva a magyar Alföldre. Jól ismerte a Kárpátok összes hágóját, a Tatárhágótól a Vöröstoronyi-szorosig. Leghamarabb a Tatros völgyén elindulva az Ojtozi- vagy a Bodzai-szoroson át jutott a Székelyföldre, Észak-Erdélyt inkább a Radnai-hágón vagy a Békás-szoroson átkelve lepte meg. Legtöbb kárt addig okozott, amíg a török sereghez csatlakozott, s amikor, a hadjárat végeztével magyar földön telet. SZEGFÜ Gyula a tatár betörések hosszú, bár korántsem teljes listája mellett példákon mutatta be a váratlan tatár támadások természetrajzát. Villámgyors lefolyásuk miatt lehetetlen volt ellenük a védekezés. Minden „tatárjárással” együtt járt a védtelen nép „futása” az erdőkbe, a nádasokba vagy a falakkal védett városokba, erődítményekbe.⁵³

⁵⁰ Mindkét levelet idézi: IVANICS 1976a. 10. A bölcsészdoktori értekezést a szerző szívesességéből ismerhettem meg, amit e helyen is megköszönök.

⁵¹ Vö. IVANICS 1976b. 481.

⁵² *Erdély története* 2. Budapest 1986. 879.

⁵³ HÓMAN–SZEKFÜ 1935. III. 424. A tatárok kegyetlenségéről az 1590-es évekre vetítve ír BARANYAI DECSI 1982. 157–160. A háborzongató tettek leírását azonban jórészt Bonfinitól veszi, mint arra az előszóban KULCSÁR Péter rámutat (uo. 9.).

1566-ban főként a Nagykunságot és a Közép-Tisza vidékét dúlta a tatár, 1594-ben Huszt felől érkezett a seregük, s Debrecen, Nádudvar, Szóvát pusztult. 1596-ban a Körösök és a Maros közti terület szenvedte meg a tatárjárást. Falvak százai pusztultak, néptelenedtek el a gyújtogatás és az embervadászat következtében. A tizenöt éves háború tatárjárásait sok vidék 20-30 év alatt sem heverte ki, mert elbujdosott lakosai nem mertek visszatérni. A Jászságot az 1566. évi tatárdúlást megelőzően már 1536-ban végigpusztították.⁵⁴ (Ugyanis az 1566. évi nagy dúlás előtt is elért a tatár néhány alföldi tájat.)

A 17. század első felében kevesebb dúlás esett, rendezettebb volt a viszony, s a tatár csapatok főként az erdélyi fejedelmek hívására, szövetségeseiként jártak Magyarországra. Az erdélyi fejedelem 1657. évi szerencsétlen lengyelországi hadjáratát követően és büntetésképpen ismét tatár hordák rabolták, égették végig egész Erdélyt s az Alföld keleti széléit, különösen Bihar és Szatmár megye falvait. SZALÁRDI János *Siralmas magyar krónikája* s más kortársak is részletesen leírták, mit szenvedett Erdély 1657 és 1660 között.⁵⁵ Szék (Szolnok-Doboka vm.) Bertalan napján (aug. 24.) még manapság is minden évben háromszoros templomozással emlékezik az 1657. és az 1717. évi borzalmas tatárdúlásra. Nagyenyed református magyarsága az augusztus 20-a előtti vasárnap úrvacsorát vesz év mint év az 1657. évi tatárjárás emlékezetére. Nem pusztán élelemszerző betörés volt az akkori, hanem megtorló, emberrabló is. Szaplóczay Simon ugyan azt írja egyik 1657-ben kelt levelében, hogy „Az tatár most az embert nem hajtja, csak az ennivalót veszi el, az hul marhát talál, azt mind öszvességvel el hajtja”.⁵⁶ Ez lehetett a kivétel! Hiszen ugyanakkor a nagyenyediek a rabságba vitt hozzátartozóikat siratták. A tatárok még öreg embert is rabszíjra fűztek. Ráadásul, mint szégyenkezve feljegyezték: „A’ Tatár Kán kívánságára három Leányt is adtunk ki, melly igen nagy bűn volt; a’ félelem vitt arra is.”⁵⁷ Arról, hogy egy-egy vidék mennyire megszenvedte az 1657–60-as évek tatárdulásait, fogalmat alkothatunk a Bihar megyei történesek leírásából.⁵⁸ Az elhurcolt rabokat még 20-30 év múltán is számon tartották, de kiváltásukra a falusi jobbágyoknak és kisnemeseknek nem sok esélyük volt.

Apafi fejedelemsége idején (1661–1690) Erdély anyagi áldozatok árán, de többnyire sikerrel tartotta magától távol a tatár sereget. 1683-tól kezdve azonban ismét „járt a tatár”, mert a török újra nagyobb mértékben vette igénybe a tatár segítséget. 1683-ban a budai basa maga figyelmeztette Kecskemét városát, hogy hajtsa át állatait a Dunántúlra addig, amíg a tatár át nem vonul a határán.⁵⁹ SZEKFÜ említi ugyanott, hogy a tatár sereg 1686-ban Békésben ren-

⁵⁴ FODOR 1942. 159–160.

⁵⁵ BENKŐ 1998. 290. skk; HÓMAN–SZEKFÜ 1935. IV. 86.

⁵⁶ Vö. IVANICS 1983. 253.

⁵⁷ Idézi BENKŐ 1998. 297–298.

⁵⁸ OSVÁTH 1996. 76, 206–207, 271. Lásd még HÓMAN–SZEKFÜ 1935. III. 435.

⁵⁹ HÓMAN–SZEKFÜ 1935. III. 425.

dezkedett be telelésre, és Váradtól Csanádig élte a vidéket. 1689-ben főként Szatmár és Szabolcs megyét, 1690-ben ismét Bihart és Debrecent élte, s onnan hajtott rabságba sok embert.

A 17–18. század fordulóján Moldvát és Erdélyt főként a nogájok sanyargatták, akik békeidő kellős közepén is betörték, hogy jószágot, élelmet és embert raboljanak.⁶⁰ 1717 nyarán török, tatár és moldvai csapatok, meg a Rákóczi-emigráció egy része csapott be Észak-Erdélybe. A tatárok Beszterce-Naszódtól Szatmár és Kolozs megyéig dúlták a folyó völgyeket, de visszaútjukban Máramarosban az ellenük fordult nép rabjaik egy részét kiszabadította, és elvette tőlük zsákmányuk javát.⁶¹ A Magyarországról már előbb kiszorított török hatalom és az orosz (kozák) hadak elől folyton hátráló Krími Kánság erejéből a 18. század elején már csak kisebb betörésekre futotta. Az utolsóra 1733-ban.

TATÁR ŐRÖK MAGYAR VÁROSOKBAN ÉS UDVARHÁZAKBAN

A szabad rabláshoz, prédáláshoz szokott tatár csapatok ellen a városhatár nélküli épült települések nem tudtak védekezni. Kétszáz-háromszáz félelmetes gyorsaságú tatár lovas pedig éppen elegendő volt egy-egy falu vagy mezőváros váratlan lerohanásához. Ezért is alakulhatott ki a 16. század vége felé az *őrzők*, tatárul *bekčik* szolgáltatása és vékony rétege. Devlet Giray kán 1596-ban kelt magyar nyelvű levelében írja: „Im minten varasokra és Egieb falukra ahova szükséglesen őrzőket kültöttem és bocziattam...”⁶² Ismeretes, hogy nemcsak a török basák leveleztek magyar nyelven a 16–17. században, de a moldvai és havasalföldi vajdák is tartottak magyar íródeákokat, s egyik-másik krími tatár kánnak is volt magyar íródeákja. Ez magyarázza, miért írtak az erdélyi fejedelmek olykor magyarul a tatár kánoknak, s miért kaptak tőlük magyar válaszleveleket.⁶³

SZEKFÜ Gyula megemlíti, hogy az 1597–98 telén Zombor környékén táborozó tatár sereg portyázó csapatai egészen Kecskemétig eljártak. Attól kezdve az alföldi városok időről időre kénytelenek voltak tatár csapatokat „vendégül látni”, s az érintkezés módját is szabályozni. Kecskemét állandóan szolgálatban tartott néhány tatárt, „akik a kóborló tatárokkal beszélni tudván, ügyes-bajos dolgaikban a városon kívül járó polgárokat kísérni voltak hivatva. 1667-ben ugyanezt teszik a kun városok: tatár őrzőket fogadnak fel a tatárjárás idején. Persze az emberrablásokat ezzel nem tudták megakadályozni...”⁶⁴

⁶⁰ Lásd erről CANTEMIR 1973. 25.

⁶¹ *Erdély története* 2. Budapest, 1986. 974. A csíki népfelkelés 1694-ben legalább ilyen jelentős esemény volt. Vö. ORBÁN 1868. II. 18.

⁶² IVANICS 1976. 481.

⁶³ TAKÁTS 1961a. 194.

⁶⁴ HÓMAN–SZEKFÜ 1935. III. 425.

Tatár örök tartásában volt érdekelt a török hűbérúr és a török hatóság is, hiszen a magyar ráják adójából tartották fenn magukat és állandó katonaságukat. Így érthető, hogy Debrecen megkímélése érdekében az egri török előljárók egyenesen a tatár kánnak írtak levelet, melyet tizenhatan írtak alá. „Tatár őrzőket” azonban csak a nagyobb magyar városok tarthattak, mivel eltartásukon kívül fizetni kellett értük a velük küldött menlevél kiállítójának is. Rendszerint a kánnak, esetleg a sereg vezérének. Például Nagykőrös az egyik évben 600 „oroszlánost” fizetett Iszmet Giray kánnak, 1688-ban pedig 204 ft 2 dénárt költöttek az őrzők tartására. Ráadásul ki kellett kérniök a budai basa hozzájárulását.⁶⁵ Számadásukban akkor latin eredetű szóval „Salva Quardiák” néven említik a tatár öröket. A 17. század második felében a hódoltság és Erdély más vidékein is általában a latinból képzett *salagvárdá* szóval nevezik meg a fizetett tatár (ritkán német) öröket. Tatár őrzők, salagvárdák megbízólevele fennmaradt Gyöngyös, Jászberény, Debrecen iratai között is. Erdélyben csak akkor fogadtak tatár őrzőket, ha nem sikerült a dunai útvonalra elterelni a tatár sereget. Bethlen Gábor – igaz nagy összegek árán – ezt többször elérte.⁶⁶

1683-ban azonban a kánnak és seregének sietve kellett csatlakoznia a Bécs ellen készülő szultán seregeihez (s a kivonulást az erdélyi sereg sem kerülhetette el). Ezért a kán Szeret menti táborából, azaz Moldvából, sietve levelet küldött Apafi Mihálynak, hogy az erdélyi átvonulásra előre figyelmeztesse, és a károk enyhítésére tatár őrséget kínáljon fel: „ha seregünkben oltalmazó őrség kellene, a tatrosi úthoz embereiteket elküldjétek... és aszerint hová kérni szándékoztok, elegendő őrséget kijelölni és szétküldeni elhatározott dolog.”⁶⁷ Apafi Mihály valóban igénybe is vette a tatár kán által felajánlott őrséget, amiért természetesen fizetni kellett.⁶⁸ Tatár öröket az erdélyi városok, tehetősebb százsz mezővárosok némelyike is tartott.

A tatár örök kilétét homály fedi, magyar nyelvismeretükről hallgatnak a források. Hosszabb-rövidebb szolgálatuk alatt azonban megfigyelhették annak a közösségnek az életét, amelynek védelmére kirendelték őket, s szert tehettek bizonyos fokú magyar nyelvismeretre is. Közülük kerülhettek ki a kémek, illetve a tatár követek kísérei. Ezek pedig a királyi Magyarországon is gyakran előfordultak. A tatárok a tizenöt éves háború idején jelen voltak a török végvárakban (Hatvan, Buda, Visegrád, Becskegy), s táboraik olykor 4–6 évig fennmaradtak a városok közelében (Győr, Székesfehérvár, Pest). Tartós jelenlétük alatt alaposabban megismerkedhettek a helyi lakosság életével, szokásaival.⁶⁹

⁶⁵ IVANICS 1976b. 481; IVANICS 1976a. 8.

⁶⁶ IVANICS 1975–1976. 257–258; IVANICS 1976a. 321; IVANICS 1983. 249.

⁶⁷ IVANICS 1976a. 9.

⁶⁸ Apafi fejérvári udvarbírája, Bonyhai János a kutyfalvi „sallagvárdának” pl. 20 Ft-ot fizetett. SZÁDECZKY Béla még számos adatot közöl erről. Idézi már IVANICS 1976b. 481.

⁶⁹ Nagyszombat város 1598. évi számadásában áll: „fizettünk Czipoert kit Tathar keowetwnk aiandékoztak”. MNy LXII. 353. Lásd még IVANICS 1994. 173, 175.

Tatár kémek pedig nem csupán a tizenöt éves háború idején, s nem csak az ellenséges haderő gyengéinek kikémlélése végett jöttek magyar területekre. A „gazdasági kémkedés” legszebb példája az 1657-ben tatár fogságba esett Apafi Mihály váltságdíjával volt kapcsolatos. Sarcát a tatárok először 60 ezer tallérra tették, s nem akartak belőle engedni. Bornemissza Anna ügyes taktikával mégis levitte 10 ezer tallérra. Azonban férje nem jöhetett addig haza, amíg rabtartójának tatár kéme szemügyre nem vette az Apafi-birtokot. Felesége szégyenesen, egy inassal fogadta a tatárt, a többi személyzetet, a lábasjószágot, az értékesebb ingóságot már előbb elküldte az udvarházból. A ravasz tatár eszén azonban nehéz volt túljárni: hosszan, egy évig is várt, s egy év múlva 12 ezer tallérra emelte a sarcot. 1660-ban aztán sietve ment volna haza, s Apafiné csak nehezen tudta összeszedni a megemelt összeget.⁷⁰

A „törökösség”, mint az árulás, a hűtlenség minősített esete törvénybe ütköző cselekedet volt a 16–17. században. Főként a királyi Magyarország és a hódoltság területén büntették; súlyosabb esetben kivégzéssel. Az 1567. évi 30. tc. volt az első, mely tiltotta a törökkel való pajtáskodást, majd az 1662. évi 20. tc., az 1625. évi 12. tc., az 1635. évi 11. tc. és az 1659. évi 13. tc. foglalkozott a turcizmus kérdésével. Tilos volt a törökkel való pajtáság, titkos kereskedés; asszonynak török férfival való nemi viszonya; keresztény leánynak átadása a pogány kezére; török hatósághoz és bírósághoz való folyamodás, azaz a török jogviszonyok elfogadása. Legsúlyosabban a katonai adatok kiszolgáltatását ítélték meg; más esetekben elnéző ítéleteket hoztak. Egyedül Heves vármegyében 16 törökösségi ügy iratai maradtak fenn. 14 esetben a megyei törvényszék folytatta le az eljárást, melyből egy végződött halálos ítélettel.⁷¹ „Török és tatár egy kutya” alapon az említett magyar törvények ugyanúgy tiltották a tatárral való „pajtáságot”, kereskedést, paráználkodást. Ilyenformán az ideiglenesen Magyarországon élő tatároknak (örzöknek, kémeknek), ha értettek is magyarul, nem sok esélyük lehetett személyes kapcsolatok kiépítésére. Mindazonáltal ők szolgálhattak bővebb információkkal a magyarországi és erdélyi viszonyokról a káni udvarban, a szűkebb tatár közösségekben.

MAGYAR RABOK TATÁRORSZÁGBAN

A krími rabszolga-kereskedelem középkori történetét s annak magyar vonatkozásait TARDY Lajos gondosan feltárta,⁷² de az újkori magyar rabok sorsáról, bár többen is foglalkoztak a kérdéssel, még ma sincs kellő áttekintésünk.

⁷⁰ Az eset részletes leírásához: JUHÁSZ 1926. 34–35. A tatár kémek kérdéséhez: IVANICS 1999. Lásd még BARANYAI DECSI 1982. 389–390. Istvánffy Miklós részint azért ment Havasalföldre a tatár követek elé, nehogy azok Erdély fekvését jól megismerjék.

⁷¹ SUGÁR 1986. 99–110.

⁷² TARDY 1980. 125, 132, 146.



2. ábra

Magyar rabokat hajtó tatárok. Thuróczy János: A magyarok krónikája. Budapest, 1980.
Az 1488. évi brünni kiadás fametszete nyomán

Zalánkeméni Kakas István 1602–1603 telén Kazányban találkozott két orosz fogságba került nogaj fejedelemmel. Mindkettő harcolt Magyarországon, s onnan temérdek keresztényt hurcolt el Asztrahány vidékére. Sokan közülük még a követ átutaztakor is ott raboskodtak. „Perzsiából való visszatértemkor – írja Kakas István – én is kiváltottam egy keresztényt: Fidler Frigyet, egy gross-glogauai szabó fiát, kit a tatárok néhány évvel ezelőtt, Magyarországon, Mező-Keresztesnél (Christos) elfogtak és elhurczoltak [...] hét esztendeig volt ezen barbár népek közt...”⁷³ A 16–17. század fordulóján volt Moldva római katolikus püspöke Querini Bernard, aki végül maga is egy tatárdúlásnak lett az áldozata. Nehéz életéről írta 1604-ben jegyzeteit, s az alábbi számadatot a tatárok foglyairól: „a tatárok Erdélyből, Moldvából és Havasalföldről 100 000 embert fűztek rabszíjra, [...] az eltemetetteknek se szeri, se száma [...] egyházme gyénk tönkrement.”⁷⁴

II. Rákóczi György 1657. évi szerencsétlen lengyelországi hadjárata csaknem a teljes erdélyi hadsereg, mintegy 6-7 ezer, más becslés szerint 10 ezer fő tatár fogságba esésével végződött. Kemény János fővezér és vele együtt számos arisztokrata a kán rabja lett, a többi foglyon az alacsonyabb rangú tatárok osztoztak. Kemény és az előkelő rabok a Bahesiszeráj fölött épült Csufut-

⁷³ SZAMOTA 1892. 35, 40.

⁷⁴ Idézi DOMOKOS 1979. 71.

kálehbe (a Zsidóvárba) kerültek. Kemény maga is csak 1659-ben szabadult Mihnye vajda közreműködésével. Sűrűn küldözgetett leveleiben sajnos kerüli az életviszonyok érzékeltetését, nem ír sem a rabok, sem a rabtartó tatárok szokásairól. Csupán egy helyen írta 1658 közepén, hogy lóhúsrá, kanca- és szamártéjre Isten jó egészséggel áldotta meg eddig. Ő a kán rabjainak táplálékát ismerte. A mirzák, az előkelők elege a korpából sült lepényen és köleskásán élő köznép számára ünnepi fogás lehetett.⁷⁵ Az erdélyi urak rabként keveset tudhattak meg a tatár népeletről, s amit tudtak, mások által is tudottnak tekintették.

Az erdélyi seregből sokan elpusztultak a tatár rabságban, s túlnyomó részük soha sem került haza, mert családjuk nem tudta kiváltani őket. A szegényeket rabtartójuk kinozta, dolgoztatta vagy rabszolgaként eladta. A rabszolga-kereskedelem a Török Birodalom és a Krími Kánság virágzó üzletága volt a 16–17. században is. A kán kincstárát nemcsak saját foglyainak váltságdíja gyarapította, hanem a Kaffában eladott rabok árából és a hadizsákmányból öt megillető ötdrész is. Ehhez járult az orosz cár, a moldvai és a havasalföldi vajda évi adója.⁷⁶

Erdély nemessége és polgársága csak nagy anyagi áldozatok árán tudta kiváltani családtagjait a tatár fogságból. A sarc, a váltságdíj összegét a tatárok a fogoly rangjához, birtokaihoz, vagyonosságához mérten, azaz differenciáltan állapították meg. Sok rabnak a családja egyáltalán nem tudott váltságdíjat fizetni. Sokukat a tehetősebb urak apránként kiváltották, s otthon szolgálatukba fogadták. Különösen Bélydy Pál és Apafi Mihály tett értük sokat saját szabadulásuk után. Minthogy még tíz év után is sokan éltek fogságban, felkutatásukra Apafi Mihály 1668-ban elküldte a Krímbe Kónya Bálintot, aki 18 rabot ki is váltott az örményektől kölcsön kapott pénzen.⁷⁷

A rabokért fizetett váltságdíj összegéről igen eltérő számokat lehet olvasni a szakirodalomban. DEÁK Farkas számadatai látszanak a leghihetőbbeknek. Rámutat, hogy a tatár első követelése és a ténylegesen fizetett sarc összege között olykor igen nagy eltérés adódott, különösen a főrendek esetében. Keményért a kán előbb 400 ezer tallért követelt, majd leengedte 300 ezerre. Végül Kemény egyszerre lefizetett 116 ezret, később 14 ezret, s ismét 20 ezret. A 300 ezer tallér másik felével – minden bizonnyal – máig is adós valaki a tatároknak.⁷⁸

⁷⁵ DEÁK 1885. 579; JUHÁSZ 1926. 54. Kemény János egyik levelében Gombos követről megjegyzi: „ki én szakácsom vala, tatároktól nemrég szabadula.” Közli V. WINDISCH 1959. 397. Lásd még uo. 22, 25. Kemény krími étkézési élményeihez: JUHÁSZ 1926. 32.

⁷⁶ 1571 után az orosz cárok „ajándék” címen fizettek adót a krími kánoknak, ami főként ruhaneműből, prémekből és készpénzből állt. IVANICS 1983. 241.

⁷⁷ JUHÁSZ 1926. 34, 53; IVANICS 1976a. 17. Bélydy Pál még 1671-ben is váltott ki rabot a tatártól.

⁷⁸ DEÁK 1885. 585.

A főrendek sarcának összege saját taktikájuktól is függött, s a köztük levő nézeteltérések, féltékenységek miatt is változott. Béldi Pál például nem siettetett saját kiváltását, miközben több rabtársát kiváltotta, mert nem akarta koldusként folytatni erdélyi életét. Sarcát intrikák miatt emelte a tatár 57 ezer tallér-ra, s azt kellett újból lealkudnia 25 ezer tallér-ra, amennyiért végül 1661-ben elszabadulhatott. (Őt egy ismerős örmény már Kamenicnél, útban a Krím felé, megvette volna tatár gazdájától 1500 talléron, ha Kemény János meg nem gátolja ebben.) Hoponhánban, a Dnyeszter mellett töltött, négy évig tartó egyhangú rabságában az volt a vigasza, hogy hűséges szolgája, Orbai János időnként felkereste őt a Bucsákban, s híreket, élelmet vitt neki Erdélyből. Kiváltása – felesége, Vitéz Zsuzsanna levele szerint – végül is 3500 tallérba került.⁷⁹

Fennmaradt listák tanúsítják, hogy a közemberek váltságdíja általában 200–300 tallér volt, de Borseth német officért 150, Szilvási Mátyást pedig 170 talléron lehetett kiváltani. Béldi 1668-ban Majos Ferencet mindössze 55 talléron váltotta meg, többi rabváltása 100 és 1000 tallér közötti összegeket kívánt. Olykor tatár rabot tudtak kicserélni magyarra.⁸⁰ Tatár rabok tartásáról Magyarországon és Erdélyben a források nem sokat árulnak el. A végvárak tömlőceiben őrzött török foglyok között lehettek tatárok is, de ez nem volt túl gyakori eset.

A tatároknak fizetendő sarc összegyűjtéséről a Szamosújvárra összehívott erdélyi részországgyűlés már 1657. szeptember 13-án határozott: Egy-egy kapu (háztartás) 20–20 forintot fizessen, a rationalisták 5–5 tallért. Az újkeresztények (habánok) és az erdélyi görögök 2–2 ezer tallért, a váradi görögök ezret fizessenek, mondta ki az országgyűlés. Hatalmas összegeket fizettek a városok is, különösen Kolozsvár és Szeben. Hosszú listán osztották el az erdélyi adófizetők között a tatár sarcra begyűjtendő összegeket.⁸¹

A török és a tatár hadak a 17. században tömegével fűzték rabszíjra a meghorant falvak, városok népét, mai kifejezéssel élve a polgári lakosságot is. 1693. október 17-én az előlük futó debrecenieket a Vervölgy-dűlőben elérvén leöldösték, Derecskét, Konyárt, Diószeget, Berettyóújfalut felperzselték, s mintegy 6 ezer embert hajtottak rabságba.⁸² CANTEMIR 1711-ben azt írta, hogy a tatár betöréseket a szultánok ismételt parancsai ugyan tiltották, de ki tudná megvédeni Moldvát a tatárok ravaszságától. Gyakran lengyelországi hadjáratok ürügyén törnek be, s a falvak egész lakosságát rabságba hurcolják, s mint oroszokat adják el őket Konstantinápolyban.⁸³ Az oroszok rabszíjra fűzését nem tiltotta a szultán!

⁷⁹ DEÁK 1885. 585; JUHÁSZ 1926. 32–33. Vitéz Zsuzsanna, Béldi felesége a sarchoz nyilván hozzáadta a kiváltásban közvetítő vajdának küldött ajándékot, s egyéb járulékos költségeket is.

⁸⁰ DEÁK 1885. 582–83, 586–87; JUHÁSZ 1926. 33–34.

⁸¹ BENKŐ 1998. 304–306. Lásd még *Erdély története* II. Budapest 1986. 810.

⁸² OSVÁTH 1996. 163

⁸³ CANTEMIR 1973. 178.

A közrendű magyar rabok tatárországi sorsáról keveset tudunk. Többségüket szintén Kaffába, Konstantinápolyba vitték, és a rabszolgapiacra értékesítették. Kisebb részük tatár földön maradt, s eltatárosodott. Ráday Pál, akit II. Rákóczi Ferenc követként küldött Benderbe a poltavai csata után oda szorult svéd királyhoz, főként Bihar megyéből elhurcolt magyarokat talált a budzsáki városban és környékén. Naplójába 1709. november 28-án jegyezte fel: „Bejelentette magát nálam két rabasszony, kiket a tatárok azelőtt 20 esztendővel hoztak el Magyarországról, egyike Aranyi Kata Kovács Andrásné B.(erettyó)-Újfaluból, Katona Jánost mondván Debrecenben atyjafiának, Dod Agánál van; másika ugyanazon faluból Jakó Istvánné, egy tatár zászlótartónál, jelentvén, hogy ugyanonnan nemes asszony Fodor Ferencné ide Benderhez közel egy faluban volna rab egy tatárnál, úgy ott van Csonka Péter ötöd magával, reménykedvén szegények, hogy írjak Magyarországra felőlük és szabadulásukat munkálkodjam.”⁸⁴

Néhány nappal később, 1709. december 3-án újabb rab asszony történetét ismerhette meg: „Látogatásomra jött egy török zászlótartó, ki magának feleségül vett egy rabasszonyt, aki Örvénden lakos Mészáros nevű embernek leánya volt, és a kit a tatárok, az urát mellőle levágván, rabul hoztak egy esztendő fiával együtt, kérvén arra, hogy ebédre menjek.” December 9-én, a látogatást követően újabb naplóbejegyzés született: „Az említett török rabasszony (ki mint mondja kénytelenségből ura parancsolatjára török vallásra állott) kérésére vacsorára elmentem; minden kérése az lévén nálam, hogy levelét Magyarorszában adassam atyafiainak.”⁸⁵

A bihari magyar települések iratai szerint az 1659–60-ban, majd a század végén ismét pusztító tatárok a nőket és gyermekeket is rabszíjra fűzték, miután az erős férfiakat levágták mellőlük. Konyáron 1705-ben jegyzőkönyvbe foglalták, hogy azon személyeknek a javai, akik a tatár rabságból haza nem jönnének, az eklézsiára szálljanak, de ha visszatérnek, javaik visszajárnak. Akiről pedig végleg lemondtak, mint Ormós Mihályról 1720-ban, annak pénzét a nemes tanács toronyépítésre fordította. Ritka eset lehetett, hogy valaki visszatért, mint arról 1755-ben Kabán vallott néhány vénje a falunak.⁸⁶

A rabokkal sem a tatárok, sem a törökök, sőt a török vagy tatár rabot tartó keresztény magyarok sem bántak kíméletesen. A tatárok ló mellé kötözve vonszolták őket az úton, mindenféle vermekben, pincetömlöcökben volt a nyugvóhelyük, bilincset kaptak a kezükre, lábukra, ehetetlen volt a táplálékuk, gyakori a bántalmazás és a rabmunka. Damokos Tamás sorsa Buzdurgán murza bőr-

⁸⁴ SZAMOTA 1892. 62.

⁸⁵ SZAMOTA 1892. 63.

⁸⁶ Így rendelkeztek például a néhai Veres György fiainak javairól. Lásd OSVÁTH 1996. 280–281. Hasonló esetekhez lásd még uo. 76, 77–78, 318, 337.

feldolgozó üzemében nem pusztán JÓKAI írói fantáziájának a szüleménye.⁸⁷ A kiváltott rabok életük végéig mesélhették otthon rabságuk élményeit.

Magyar oldalon Vitnyédy uram egyik 1662-ben keltezett levele a példa rá, hogy a török rabokkal sem bántak kesztyűs kézzel. Török rabját Vitnyédy „rest, dologtalan, beste híres kurfavi”-ként jellemezte, s keményen tartását, kemény munkával kínzását s rendszeres verését tartotta az egyedül elfogadható bánásmódnak.⁸⁸ Ezzel a felfogásával aligha állt egyedül a dunántúli magyar urak között, akik török rabokat tartottak.

További adalék a kor lelkületéhez, hogy a 17. század második felében a bécsi udvari kamara és a hadi tanács 25-30 forintjával árulta a török foglyokat, s végül levitette őket az Adriához, s ott dobszó mellett kótyavetyélte (árverezte) foglyait gályarabnak. Belefért a keresztény érzületbe a protestáns magyar lelkészeknek a gályarabságra küldése is.⁸⁹

A krími, tatárországi magyar rabok kiváltásának módja az volt, hogy a moldvai vajda kezessége alatt Jászvásáron (Jași) vagy a havasalföldi vajda kezességével Galacon, esetleg Tirgovistyén kicserélték a rabokat, illetve a váltásdíj ellenében átadták a rabot a magyar fél megbízottjának. Az erdélyi főrangúak kiküldték a vajdákhoz a kiváltáshoz megszabott összeget, s onnan küldték be a levelet, az üzenetet Tatárországba (a Krímbe vagy Bucsákba), megmondva, hogy a rabtartó hová hozza vagy küldje a megnevezett foglyot. Kis idő múltán mind a fogoly, mind a pénz megérkezett, s az ügylet lezárult.⁹⁰ A magyar rabnak már csak a közvetítők iránti háláját kellett lerónia.

Sem számadatunk, sem megközelítő becslésünk nincs a tatárok fogságába került magyarok tömegéről. Források hiányában a jövő kutatástól sem várható megbízható számadatok elérése. Annyit mondhatunk csupán, hogy több tízezer honfitársunk jutott erre a sorsra a 16–17. század folyamán. A hazatért rabok száma elszomorítóan kis százalékát, piciny töredékét teszi ki az elhurcoltak tömegének. Még olyan egyszeri esetben is, mint amilyen az erdélyi had 1657. évi fogságba esése volt.⁹¹ Közrendűek kiváltásának, hazatérésének pedig alig-alig van írásos nyoma.

⁸⁷ JÓKAI 1966. 39. A kritikai kiadás jegyzeteiből kivehetően az író alapos tanulmányokat folytatott a krími tatárság etnográfijáról.

⁸⁸ Vö. FABÓ 1871. XV. 201–202. A végvári rabok életéhez, a rabszedéshez és rabcserekhez lásd még DEÁK 1885. 580–581.

⁸⁹ TAKÁTS 1961b. 326–328.

⁹⁰ NAGY 1918. 51.

⁹¹ JUHÁSZ 1926. 54.

TATÁROK IVADÉKAI?

A tatárok emlékezete a Kárpát-medence nem minden vidékén egyöntetűen negatív. Kalotaszeg falvaiban (Kolozs vm.) az 1890-es évek elején a magyar lakosok többnyire kedvezően nyilatkoztak bizonyos tatár rokonságról. Azt tartották, hogy ők a II. Rákóczi György fejedelem által betelepített tatárok utódai. JANKÓ János antropológiai szempontból hihetőnek ítélte ezt a vélekedést: „Egy pillantás arcukra elég, hogy e hagyománynak, az erősen kiálló járomcsontok, merész szemöldökívek, ritkás szakálluk s egyéb anthropologiai jellemek által meglehetősen valószínűséget tulajdonítsunk.”⁹² MALONYAY Dezső később már e sorokra hivatkozva erősítette meg, hogy „újabb érkezésű tatár elem csakugyan keverődött a törzslakosságba...”⁹³ A Kalotaszegről korábban publikált etnográfiai ismertetésekben, az archivális forrásokban és a vidék helytörténeti irodalmában tatárok telepítésének ugyan nincs nyoma, de a – JANKÓ és MALONYAY műve által is erősített – származástudat attól még létező valóság.

Hasonló példák az északi népterületről is említhetők. Tard (Borsod vm.) népét a 19. század közepén tatár eredetűnek említik, s ez a vélekedés a faluval és a matyókkal foglalkozó későbbi írásokban is folyton felbukkant. Ugyanis a mezőkövesdiek csak önmagukat tartották igazi matyónak. A tardiakat *tatár*nak, a szentistvániakat *gahónak* nevezték. (Egyiknek sem volt hízelgő jelentése.) Az 1860-as *Nagy Naptár* szerint „a tardiak a tatárjárásból ittmaradt néhány tatár ivadékanak lenni mondatnak, amit ezen községbeliek egy része túlságos együgyűsége, soknak kiváló arcvonásai és a falu felett levő *Tatárhalom*nak nevezett domb is hihetővé tesz”.⁹⁴

A Borsod és Gömör határán folydogáló Hangony-patak felső völgyének négy faluját az alábbi népneveket alkalmazó „faluszámláló”-val jellemzik:

*Domaházi kunok, kátói cigányok,
Hangonyi tatárok, szentsimoni rácok.*⁹⁵

„Rác”-nak, „vadrác”-nak a bicskás verekedők hírében álló falvak népét nevezik a borsodi, hevesi tájakon a különböző falucsúfoló, faluszámláló felsorolásokban. Utóbbiak a népi tájismeret, földrajzi, topográfiai tudás rögzítését, hagyományozását is szolgálták. A „domaházi kunok, hangonyi tatárok” részint mentalitásra, részint antropológiai jellegre utaló jelzős szerkezetek. A MIK-SZÁTHNÁL szereplő „tatár hercegnő” is arra az antropológiai tényre utal, hogy a

⁹² JANKÓ 1892. 7. Török-tatár nyomokat Kalotaszeg földrajzi névanyagában is feltételezett; pl. *Belek-baba, Burdohány, Talamár*. Uo. 30.

⁹³ MALONYAY 1907. 32.

⁹⁴ Idézi DALA-ERDÉLYI (szerk.) 1941. 31.

⁹⁵ PALÁDI-KOVÁCS 1968. 188.

19. század második felében a „jó palócok” falvaiban s a térség kismemesi, közmemesi jogállású közösségeiben gyakori volt még a „tatáros” arcvonás.

Pusztafalu (Abaúj vm.) esetében az arcvonások mellett egyes családok, nemzetségek neve szolgált indoklásul a tatár származtatáshoz. A *Harda* és a *Hutkai* családnevet tatár ősökre vezették vissza. Egyik a *horda* szót, másik egy állítólagos tatár vezér nevét őrzi a helyi hagyomány szerint.⁹⁶ Ez a származástudat olyan erős, hogy még a „kutyafejű” jelzőt is elviseli. Dudar (Veszprém vm.) magyar lakóinak tatár őseiktől való származástudata szintén napjainkig fennmaradt.⁹⁷

CSALÁDNEVEK, HELYNEVEK

Tatár ősökre utalhatnak egyes családnevek és ragadványnevek. A *Tatár* családnév mellett olyanok, mint a *Mirza*, *Hamza*, *Horda*, *Dormán*, *Kazan*, *Ulan*, *Bars*, *Bulmaz* stb. Azonban a tatár eredetű személyneveket a magyarban vagy a románban aligha lehet biztonsággal elkülöníteni a kun-besenyő és az oszmán-török eredetű családnevektől. RÁSONYI NAGY rámutatott, hogy török-tatár személynevek nagy számban kerültek be a román kenézek névtárába is.⁹⁸ Egyesek közülük esetleg román közvetítéssel kerültek tovább a magyarba.

A régi magyar családnevek között a 14. század derekán tűnik fel először a *Tatár* családnév, majd a 15–16. században már sűrűn előfordul. Kezdetben főként Erdélyben, később már az Alföldön és a Felföldön is találkozunk vele. 1646-ban bejegyezték például a nagyszombati anyakönyvbe, és 1720-ban még Sopronban is felbukkan.⁹⁹ Tanulságos a *Tatár* családnév földrajzi elterjedtsége az 1526–1772 közötti két és fél században is. A Dunántúl keleti szélén, Tolnában és az Ormánságban mindössze egy-egy adat van rá; kevés előfordulás mutatható ki északon és az Alföldön. Erdélyben viszont annál több adatot találunk, különösen a régi Udvarhely és Csík megye területén.¹⁰⁰ Kalotaszegen a családnevekhez fűzött ragadványnevek között is megtalálható, miként más népnév is használatosak ilyen funkcióban: Muszka, Tóth, *Tatár*, Szász, Zsidó, Török.¹⁰¹ A ragadványnevekből olykor teljes értékű családnevek váltak. A *Tatár* családnév utalhat az etnikai származásra, de lehet jellemnév, s ragadványnévként lehetett tatár fogságot elszenvedett személy megkülönböztető neve is.

A 13. századi tatárjárás pusztításainak nyomai századokon át megmutatkoztak a helynevekben. Az első nagy betörés korszakhatár volt mind az egyházas,

⁹⁶ MÁTYUS–TAUSZ 1984. 26.

⁹⁷ Benkő Loránd professzor és Sárkány Mihály szíves szóbeli közlése.

⁹⁸ RÁSONYI NAGY 1933. 162.

⁹⁹ KÁZMÉR 1993. 1053. A *Tatár* mint kun, román kenéznév is előfordul. RÁSONYI 1981. 140.

¹⁰⁰ HAJDÚ 1994. 705. Az adatokat a szerző szívességéből ismerem, amit e helyen is megköszönök.

¹⁰¹ JANKÓ 1892. 127.

mind az egyház nélküli falvak névadásában. Előbbiek az *-egyháza*, utóbbiak a *-telke* utótagot kapták korábbi nevükhöz a tatárjárást követően.¹⁰² Mellesleg maga a *tatárjárás* szóösszetétel csak 1670-ben tűnik fel először az írásbeliségben, nevezetesen a gyalui vártartomány urbáriumában.¹⁰³

Tatárokra utaló falunevek is főként a Kárpát-medence keleti felében találhatók. *Szamosatárfalva* (Szatmár vm.) nevét 1458-ban *Thatarfalva* alakban jegyezték fel először. Nevét nem lakosairól, hanem akkori tulajdonosáról, egy *Tatár* nevű személyről kapta. Egykori birtokosa volt a névadója a Pest megyei *Tatárszentgyörgy* községnek is, melyet 1508-ban említettek először ezen a néven.¹⁰⁴ Hasonló módon történhetett *Tatárfalva* névadása Biharban (Belényesi járás) és *Tatárlakáé* (lásd még *Felsőtatárlaka*, Kis-Küküllő vm.) Erdélyben.

A moldvai *Tatros város* és *Tatros folyó* neve nyilvánvalóan a magyar *Tatáros* szóból származik, mint arra már LÜKÖ Gábor rámutatott. 1541-ből származó adatánál korábbi is előkerült azóta. Ugyanis 1466-ban említik: „Tathros varosaban”, ami akkor jelentős település lehetett a hasonló nevű folyó mellett.¹⁰⁵ Bihar megyében (Szalárdi járás) a *Tataros* és Moldvában a *Tatarás* falunév egyaránt fennmaradt.¹⁰⁶ Hunyad megyében két *Tataresd* falu is található. Ezek szintén a népnévből képzett *Tatárosra* utalnak. A falunevek közül esetleg ezek alapján lehetne tatár eredetű lakosok után kutatni. Itt kell megjegyezni, hogy a bulgáriai Dobrudzsában a *Tatar*, *Tatarica*, *Tatarli* falunevek¹⁰⁷ egyértelműen tatár népességük nyomán keletkeztek.

A Máramarosi-havasokban található *Tatár-hágó* a Prut felső folyása mellett fekvő és lengyelül *Tatarownak* nevezett helységről kapta lengyel és ukrán nevét, melynek a magyar név a tükörfordítása. Régebbi magyar neve *Kőrösmezei-hágó* volt. A galíciai lengyel helységnév személynévi eredetű.¹⁰⁸ *Tatár-hágó* a székely havasokban is létezik (Gyergyóban és Marosszékbén), s a helyi néphagyomány a népnévvel magyarázza névadásukat.

Tatárokra emlékeztető földrajzi neveink túlnyomó része határnév, dülönév. Nem utalnak tatár lakosokra, csupán átvonuló, illetve megpihenő, táborozó tatár csapatokra. A tatárokhoz fűződő népmondák nagy többsége dülőnevekhez kapcsolódó helyi monda. E földrajzi nevek teljes körű áttekintése még nem történt meg, ezért általánosító megállapítások helyett csupán egy-két példával jellemezhetjük ezt a névtípust. Kaba (Bihar m.) határában egy széles árkolással övezett lapos halom neve máig *Tatárszék*. Helyi néphagyomány szerint tatár

¹⁰² GYÖRFFY 1961. 35–37. Kipcsak eredetű helynevekhez: RÁSONYI 1981. 144–157.

¹⁰³ BEKE 1947. 108.

¹⁰⁴ KISS 1980. 595, 634.

¹⁰⁵ LÜKÖ 1936. 30; KISS 1980. 635.

¹⁰⁶ GEGŐ 1838. 28–29; LELKES 1990.

¹⁰⁷ VAKARELSKI 1964. 20, 30, 52, 156, 221, 232. Dobrudzsa területén a 18. században 50 ezer fölött volt a tatár lakosok száma. JIREČEK 1889. 546.

¹⁰⁸ KISS 1980. 634.

táborhely lehetett ott egykor.¹⁰⁹ Más forrás ugyancsak Kaba határában említi a *Tatárülés* helynevet, ami hét halmot ölel fel. Mindkét földrajzi név a tatár se-reg hosszabb táborozását, esetleg teleltetését sejteti a község határában. A kö-zeli Nagy-Sárrét területén Furta határában a *Tatár csapás* dűlőnév és Bedő ha-tárában a *Török-zug* a 17. századi török-tatár pusztításokra emlékeztet.¹¹⁰

Salgó (Nógrád vm.) vára alatt a *Tatárárok* onnan vette nevét, hogy a tatárok azon át nyomultak a vár felé. Kisnána (Heves m.) határában a *Tatárka* vagy *Tatárka-tisztás* a helyi hagyomány szerint a tatárok pihenőhelye volt. Az Abasár határán levő *Tatár-mező*höz több történet is fűződik. Ma legelő, hol egykor a tatárok táboroztak, illetve ahol az előlük menekülő lakosok fából épült erőssé-ge volt, amit a tatárok felgyújtottak, s a lakosok ott pusztultak.¹¹¹

Erdélyben a tatárokra utaló földrajzi neveknek és a hozzájuk fűződő törté-neteknek a száma olyan nagy, hogy áttekintésük külön tanulmányt kívánna. ORBÁN Balázs csupán a Székelyföldről több tucatot közölt belőlük. Ezek között akadnak magas hegyek, havasok nevei: *Nagy Tatár*, *Kis Tatár* (Brassó m.), szo-rosok, hágók, patakok megnevezései: *Tatár völgy* (Töröcsvár, Brassó m.; Kakasd, Marosszék), *Tatár hágó* (Gyergyó és Marosszék), *Kárhágó* (Szacsva, Háromszék), *Tatár patak* (Bodza, Brassó m.), s adódnak dombok, halmok is: *Táborhegy* (Udvarhelyszék), *Tatárhalom* (Szárhegy, Gyergyó; Zabola, Három-szék). Van *Tatár erdő* (Kissolymos, Udvarhelyszék), *Tatárvágás* (Szárzajta, Háromszék), *Tatárkút* (Bodon, Marosszék; Gyergyó), *Tatár hányás* (Bácsfalu, Brassó m.), s számos *Tatár út* (Galambod, Havad és Kaál, Marosszék, Bodza vidék Brassó m.). Ismeretes egy-két *Tatár vár* (Szentpéter, Bodza vidék Bras-só m.; Vécke, Udvarhelyszék), *Tatár szállás* (Bodon, Marosszék), sőt előfordul *Tatár szeg* (Zágon, Háromszék), *Tatár pincék* (Havad, Marosszék), *Tatár kony-ha* (Bekecs alatt, Marosszék) földrajzi név is. Kaálban (Marosszék) a *Kajon kútja* és Vargyason (Udvarhelyszék) a *Rabsán utcája* tatár személynéveket, ká-nok, vezérek neveit őrizték meg a helyi hagyomány szerint.¹¹²

A székely hagyomány jellegzetessége, hogy a tatárokat éjszaka meglepik, lekaszabolják, csellel legyőzik, foglyaikat kiszabadítják, s a harcokban olykor a nők is kitüntetik magukat. ORBÁN szerint (II. 18.) a csíki menyecskék a tatá-rokat 1694-ben szétverő népfelkelés emlékére cserélték fel korábbi fehér *csepeszüket* (a főköttöt) feketére, s hordják azt azóta is.

¹⁰⁹ HERMAN 1914. 282.

¹¹⁰ OSVÁTH 1996. 226–227, 288, 318.

¹¹¹ PELLE 1988. 34, 49, 107. Tatárokra utaló földrajzi neveket az ország minden részén találunk, a Dunántúlon is. Lásd pl. PAPP László–VÉGH József (szerk.): *Zala megye földraj-zi nevei*. Zalaegerszeg, 1964; Uő: *Somogy megye földrajzi nevei*. Budapest, 1974. PESTY Frigyes Helységnévtárának kéziratos és megjelent kötetait.

¹¹² ORBÁN 1868. I. 113–114, 123, 146, 153, 156–157; 1869. II. 17–18, 111, 116; 1869. III. 17, 145, 160, 173, 228–229; 1870. IV. 31, 82, 92, 95, 99, 194, 215; 1873. VI. 73–78, 80, 188, 387, 412–413.

ANYAGI MŰVELTSÉG

A török–magyar nyelvi és kulturális kölcsönhatások kérdése, a török hódoltságának a magyar népi műveltségben máig kimutatható hatása régóta foglalkoztatja a hazai kutatást. HOFER Tamásnak ezt a problematikát mérlegelő szemléje nem vállalhatta magára a kutatási eredmények adatszerű áttekintését, de rámutatott az anyagi műveltség jelenségvilágának azokra a részlegeire, amelyekben a török kulturális hatás különösen jelentős volt.¹¹³ Hasonló szemle a tatár–magyar kulturális kölcsönhatások kérdésköréről nem készíthető, s nem csupán az előmunkálatok hiánya miatt. Úgy tűnik, hogy a kulturális szakadék, amit BRAUDEL nyomán nevezhetünk *kulturális konfrontációnak*, szembenállásnak is,¹¹⁴ magyarok és tatárok között még élesebben jelentkezett, mint magyar–török viszonylatban. A Krimi Kánság egyike volt a Török Birodalom európai vazallusainak (miként Erdély, Havasalföld és Moldva), de sem a fejletlen technikai szinten álló Krím, sem a barbár nogaj társadalom nem tudott olyan vonzó javakat kínálni (pl. szőnyegek, szövetek, fegyverek, edények, ötvösáruk), mint az oszmán–törökség. Magyarok és tatárok között a kulturális határ az élet és a kultúra csaknem minden területén merev, szinte átjárhatatlan volt. „Átértesztő képessége” – legalábbis kelet–nyugati irányban – minimális volt. Fordított irányban a fogadóképesség jóval nagyobb lehetett, hiszen a tatár betörések mindig együtt jártak a zsákmányszerzéssel, de ezt az általánosító következtetést nehéz lenne konkrét, egyedi példákkal dokumentálni.

Ilyenformán ez a dolgozat a következő lapokon a magyar–tatár kulturális érintkezésnek inkább csak halvány nyomait s viszonylag kevés konkrét esetét villantja fel az anyagi műveltség területéről vett példákkal. Másrészt azt vizsgálja, milyennek látták a 16–17. századi Magyarország és Erdély lakosai a tatárokat, életformájukat, műveltségüket, s mit tudhattak a Krími Kánság népéletéről a 18–19. századi magyar olvasók a rendelkezésükre álló útleírások, emlékiratok vagy a hazai szájhagyomány alapján. Ezek az adalékok egy kelet-európai nép etnológiai leírásához is méltán hozzájárulhatnak.

ÁLLATTARTÁS

A tatárok Kelet-Európában élő csoportjai főként lótenyésztők, messze földön híres pásztorok voltak. Zalánkeméni Kakas István a 17. század elején a Kazany vidéki tatárokról feljegyezte, hogy főként „az általuk nagyban tenyésztett lo-

¹¹³ HOFER 1993. 22–28.

¹¹⁴ BRAUDEL 1996. II. 810–811, 817–821. A kulturális szakadék és konfrontáció mellett hangsúlyozni kell azt a kettősséget, keveredést is, ami az Oszmán Birodalom európai részeit jellemezte a 16–19. század folyamán. Vö. HEGYI–ZIMÁNYI 1986. 138–155.

vakból és juhokból élnek”, kevés gabonát vetnek, mégis többet, „mint a nogaji tatárok, kik a kenyeret nem is ismerik”.¹¹⁵ Az oroszok – Mayerberg 1661. évi megjegyzése szerint – legjobban a tatár lovakat kedvelik, melyeket a nogaj tatárok igen olcsón adnak el Moszkvában, évenként mintegy 40 ezret. A tatár lovak igen rút külsejűek, de kitartók és jó futók. Az orosz előkelők azonban ugyanakkor perzsa lovakat tartottak.¹¹⁶

Szórványos adatok arra mutatnak, hogy népünk a 13. század óta ismeri a tatár lófajtát. Így nevezik már egy 1293 tájékán keletkezett ítéletben, s a kortársak erősnek, éhséget és fáradtságot nem ismerőnek mondták a tatár lovat.¹¹⁷ Mátyás király korában még nagy számban éltek a Kárpátok hegyvidékein a vadlovak. Ezeknek hosszú szőrzetük, csaknem földig érő sörényük volt. A kortársak a tatárok idején szétszóródott lovak elvadult utódait látták bennük.¹¹⁸

Hadjáratra a tatár harcosok 2–4 lóval indultak, s árpával, tatárkával feljavították a hátasaikat. A vezetékllovak nagy száma folytán a tatár sereg nagyobb-nak látszott, mint amilyen volt ténylegesen. CANTEMIR moldvai fejedelem az 1700-as évek elején feljegyezte, hogy Moldva határszélei körül óriási ménesek vannak vadlovakból. Ezekre akkoriban a budzsáki tatárok [az eredeti szövegben szkíták] rendszeresen, saját szokásuk szerint vadásztak. Ősszel rendezett vadászataikon a vad méneseket mocsaras helyre terelték, s a sárba süppedt állatokat dárdákkal, nyilakkal ejtették el. Egy részüket sikerült élve elfogniuk. A tatár szomszédságnak is köszönhetően a moldvai lovakat akkoriban szívesen vásárolták a lengyelek, a magyarok és a törökök is.¹¹⁹

Az 1767-ben a Dnyeszter menti Csöbörcsökön járt ZÖLD Péter feljegyezte: „Töméredek a’ szarvas, gypjas marhájok ’s lovok. Mert tíz esztendő alatt alig esik egyszer, hogy téli időben azokat szénához kellessék fogni, akkor is jobbára fűvön legeltetnek.”¹²⁰ A 17–18. században sok tatár lovat hoztak Erdélybe és Magyarországra. Híres volt a Wesselényi-család zsibói ménese, amelyet még 1660 táján alapítottak válogatott erdélyi kancákból. Ezeket később török és tatár lovakkal egészítették ki, de a 18. században már megint az erdélyi tenyészsanyag dominált benne.¹²¹

Moldvai, tatár és cserkesz lóbehozattal indult Magyarországon az állami ménesek létesítése is. NAGYVÁTHY írja, hogy „a megholt császár (ti. II. József) hozatott be néhány ezer tatár lovat huszárnyereg alá”.¹²² Tenyészkancából ke-

¹¹⁵ SZAMOTA 1892. 31.

¹¹⁶ SZAMOTA 1892. 44.

¹¹⁷ ECSEDI 1914a. 241.

¹¹⁸ CSÁSZÁR 1902. 49.

¹¹⁹ IVANICS 1994. 49; BARANYAI DECSI 1982. 153; CANTEMIR 1973. 60. Lásd még BUTURA 1978. 202–203, 239.

¹²⁰ Közli már GEGŐ 1838. 111.

¹²¹ Vö. GAÁL 1966. 330

¹²² NAGYVÁTHY 1791. II. 299.

vesebbet hoztak. Mezőhegyesre 1785-ben 552 anyakancát és 194 mént irányítottak. A kancák nagyobb része Moldvából (177 db) és Cserkeszföldről (172 db) származott. 1790-ben Bábolnán újabb állami ménest szerveztek, főleg hazai, erdélyi és besszarábiai kancákból. Onnan kerültek tatár és moldvai lovak a parasztsághoz, pl. 1796-ban Halasra, a Kiskunságba.¹²³

Török, de még inkább tatár és cserkesz közvetítéssel jutottak el Erdélybe és Magyarországra arab és kalmük (mongol) lovak. A magyar főurak kedvelték a keleti paripákat. Báthory István fejedelem, amikor lengyel királlyá koronázták, Tahy nevű lovászmesterét Ázsiába küldte nemes lovak vásárlása végett.¹²⁴ A lovakkal együtt eleink tárgyakat, neveket, szokásokat is átvettek.

Török-tatár szokás a *ló orrának felhasítása*. PETHE szerint őseink a törököktől tanulták a paripa orrának felhasítását, „hogyan könnyebben tudja venni a levegőt, győzze a sebes futást, s ne nyerithessen az ütközetben”.¹²⁵ Egy 1691-ben Debrecenben keletkezett lóleírásban olvasható: „*Tatár*; fehérszürke herélt ló, a *bal orra hasított*, bal felől tomporán *tatár bilyog*.”¹²⁶ Nincs kizárva, hogy tatár tulajdonostól származó ló leírásával van dolgunk. Arról kaphatta nevét, s bélyege, orrának behasítása is tatár gazdától származhatott. Ugyancsak Debrecenben egy 1730-ban keltezett lóazonosító jellemzésben írják: „bal nyakán végig egy háromágú felszolgáló *Tatárnyíl forma* bélyegű ló.”¹²⁷ A tatár égetett tulajdonjegyek, a bilyogok formáját erdélyi, alföldi magyar lótartók még elég jól ismerhették a 18. század első felében.

A lóbehozatalhoz kapcsolódva terjedtek el a török-tatár eredetű, jellegű lónevek az ország jelentős részén, különösen Erdélyben. II. Rákóczi György ménésében számos ilyen lónevet használtak (pl. *Aga*, *Ahmet*, *Ali*, *Arab*, *Basa*, *Emír*, *Szpáhia*, *Szulimán*, *Szultán*, továbbá *Tatár*, *Babostatár*, *Kis kalmuk*, *Kezlár* stb.).¹²⁸ Magyarországon is kedvelt lónév lehetett a 18. században a Balogh Ádám nótájában is megénekelte *Murza*. A *mirza* eredetileg perzsa szó, a 17–18. századi Krímben a tatár előkelők rangjelző neve. Később is sok vidéken kedvelt lónév maradt a *Tatár*, *Pogány*, *Muszka*, így pl. a Csallóközben.¹²⁹

Az 1682-ben Csöböröcsökre látogató A. Angelini ferences atya feljegyezte, hogy a tatárok (nyilván a nogájok) „a faluban és környékén telelnek, a mieink [értsd: katolikusok] nem tarthatnak lovat a portyázók állandó követelése miatt”.¹³⁰ A telelés módjáról II. Rákóczi Ferenc Benderbe igyekvő követének

¹²³ PALÁDI-KOVÁCS 1993. 269; GAÁL 1966. 328–329; NAGY CZIROK 1965. 136.

¹²⁴ Vö. GAÁL 1966. 208.

¹²⁵ PETHE 1815. 466. Lásd még PALÁDI-KOVÁCS 1993. 353.

¹²⁶ HERMAN 1914. 359.

¹²⁷ HERMAN 1914. 359.

¹²⁸ HERMAN 1914. 359–382.

¹²⁹ SCHRAM 1969. 93.

¹³⁰ BENDA 1985. 909.



3. ábra

Nogáj tamgák (égetett tulajdonjegyek) a 19. században. KALMÜKOV et alii 1988. 72.

jelentéséből alkothatunk fogalmat. Bay Mihály és Pápay Gáspár 1706. január 18-án indult neki „az krymi pusztának”, s szállt meg „egy marhák-teletető szálláson”. Ott megháltak, „szénácskát találván” lovaiknak.¹³¹ A teletelő szállások jórészt a közföldről kivált magánbirtokot képezték már a 17. században is.¹³² A nogájok a folyók mentén teleltek, s bizonyára a Duna mocsaras deltá-

¹³¹ Vö. SZAMOTA 1892. 51.

¹³² IVANICS 1983. 250–251. Ali mirza kanálisa és Ahmet aga téli szállása rá a példa. Telek, kert, szőlő magántulajdona korábban is létezett már a Krimben.

jához is lehúzódtak. A Duna-delta és Dobrudzsa ősidők óta téli legelő. Dobrudzsába a Balkán-hegység nomád török pásztora, a *jürükök*, a bulgáriai vlachok és az erdélyi mokányok jóval hosszabb utat tettek meg nyájaikkal,¹³³ mint a Budzsákban élő tatárok.

A 18–19. században a Balkánra kivándorolt (elűzött és áttelepített) krími tatárok, nogájok, cserkeszek továbbra is híres pásztrok, főként ló- és juhtenyésztők maradtak. A krími tatárok ígás- és hátslovat tenyésztettek, s a lovat húsáért, tejéért is megbecsülték. Híresek voltak a Bulgáriába áttelepített cserkesz lókereskedők, akik falvaikban tétlen életet éltek: inkább járták a vásárokat, ahol csereberével, lovak adásvételével foglalkoztak.¹³⁴

A tatár állattartás ágazatairól s annak változásairól pontos képet aligha nyerhetünk. Egy 1870-es években íródott híradás szerint a Krímben „legnagyobb számmal vannak a juhok. Itt tenyésztetik az ún. asztrakhanbárányt s az anadoliai juhok, utóbbit leginkább húsáért és zsíráért [...] Szarvasmarha aránylag nincs sok, lovaik igen jóvőreűek, tartósak s igen jó futók”¹³⁵ Ennek némileg ellentmond az a statisztika, mely szerint a Budzsákban élő nogájoknak a tömeges kivándorlás előtt 41 418 lovuk, 92 665 szarvasmarhájuk és 39 111 juhuk volt.¹³⁶ Eszerint a marha- és lóállomány is megelőzte a juhokét, s marhát nagyobb számban tartottak, mint lovat.

A krími és budzsáki tatárok biztosan tartottak tevét és a krími hegyekben háziasított szamarat is. A Krímben az 1870-es években „tevék is nagy számmal vannak, még pedig két púpú tevék, melyeket főleg teherhordásra, nem ritkán pedig a *madzsarának* nevezett szekér vontatására használnak, szőréből pedig szöveteket és kendőket készítenek a tatár nők”.¹³⁷ A Kaszpi-tenger északi előterében, így Asztrahányban és Orenburgban a 19–20. század fordulóján a tevéfogatok zöme kétkerekű taliga (olykor jurta-taliga) elé fogott egyetlen tevét jelentett.¹³⁸ A tevének a budzsáki, jediszáni, jediskuli nogájok nomadizálásában is fontos szerep jutott. (Tanulságos tény, hogy a Balkánon csupán a dromedárt, az egypúpú tevét tenyésztik, az ázsiai kétpúpú tevét nem. Oda az áttelepített tatárok is csak időlegesen vitték magukkal a Krím és Budzsák pusztáiról, de hamar felhagytak a tevetenyésztéssel.)¹³⁹

A Kaszpi-tenger és a Kubán vidékén élő nogaj-tatárok ismerték még a *kulánnak* nevezett vadszamarat is. PETHE – minden bizonnyal német útleírások

¹³³ GYÖRFFY 1916. 396.

¹³⁴ ERÖDI 1876. 327; PENKOV 1963. 430.

¹³⁵ LAKY 1879. 209.

¹³⁶ KALMÜKOV et alii 1988. 61. Szórványadatok szerint a nogájok szarvasmarhái nagy termetűek, erősek voltak, s náluk a marhatartás az „ősidőkben kezdődött”. Uo. 66.

¹³⁷ LAKY 1879. 209.

¹³⁸ TUZSON 1913. 707; KALMÜKOV et alii 1988. 26.

¹³⁹ PRIMOVSKI 1958; VAKARELSKI 1966. 388.

nyomán – írja, hogy a kulán seregestül él „a tatárok földjén”. Ez a szárfajta nagyobb, erősebb, mint háziasított rokona és kiváló futó. Télen csapatostul melegebb vidékre, Perzsia felé vonul és ott telel.¹⁴⁰

Pásztori szerszámkészletük leírása hiányos, annak terminológiája azonban figyelmet érdemel. A Dobrudzsába költözött tatárok még a juhok terelésére is ostort használtak, amit *kamsíknak* neveztek.¹⁴¹ A Nagykunságban máig élő szó a *kamcsi* ’korbács’ értelemben, valamint a *kamsi* ’hosszú nyelű ostor’ jelentésben.¹⁴² Ezeket a szavakat nyelvünk kun-besenyő jövevényszórétegébe sorolják a nyelvészek *árkány*, *komondor*, *kuvasz*, *barág* ’nagytestű kutya’, *bicsak*, *boza*, *csök*, *csanak*, *csákány*, *csat*, *daku* ’egyfajta ködmön’, *kangyík* ’nyeregszíz’, *köpenyeg* s néhány más szavunkkal egyetemben.¹⁴³ A 17–18. század fordulóján az erdélyi ifjak *tatár korbácsot* használtak, és hosszú nyelű *nohajkával* (ostorral) jártak. Ezek a tárgynevek a magyarban keletkeztek, a *nohajka* pedig kölcsönszó is lehet a lengyelből.

A Jajla-hegységbe (Krim) látogató idegent a tatár pásztorok egykor szívesen vendégelték meg tejjel és *kajamak*kal, amit „különlegesen készült tejfel”-ként határozott meg egy magyar utazó.¹⁴⁴ Bulgária egyes vidékein, így Dobrudzsában *kajmak* néven ismerték, és csak ritkán készítették belőle vajat.¹⁴⁵ A *kazak kujmak* egy ital, amit savanyú *ajranból* és felforralt tejből készítettek.¹⁴⁶ Ez a szó bekerült a bolgár tejgazdaság terminológiájába sok más török szóval együtt (pl. *joghurt*, *airán*, *urda*, *telemé*), de a keleti magyar nyelvjárásokban csak az utóbbi kettő mutatható ki, azok is román közvetítéssel. A krími tatár *joghurt*- és *túrókészítésről* sajnos nem ismerünk érdemi leírást.

A dobрудzsai tatárok a tejet és a hevített tejet felfüggesztett börtömlőkben tárolták. Ezek függőlegesen a földbe vert karók rövid ágcsontjairól vagy két karót összekötő rúdról, kötélről lógtak le. A karó neve a tatárban *asqi*. VÁSÁRY István a göcseji *ászag* ’köcsögtartó’ és a szegedi *ászokfa* ’a szergyia két leásott karója’ nyomán arra gondol, hogy a magyar *ászok* szó jelentésánál és alakánál is magyarázható a török-tatár szómegfelelésekből kiindulva.¹⁴⁷

¹⁴⁰ PETHE 1815. 467–468.

¹⁴¹ VAKARELSKI 1964. 36.

¹⁴² MÁNDOKY 1971. 375.

¹⁴³ MÁNDOKY 1993. 93. skk.

¹⁴⁴ LAKY 1879. 207.

¹⁴⁵ VAKARELSKI 1969. 558.

¹⁴⁶ RUDENKO 1969. 29.

¹⁴⁷ VÁSÁRY 1969. 466.

FÖLDMŰVELÉS

A Krími Kánság népei és tartományai eltérő mértékben foglalkoztak földműveléssel. IVANICS Mária tisztázta a földtulajdon formáit, s megállapította, hogy azok a kánság 300 éves fennállása alatt lényegében semmit sem változtak.¹⁴⁸ A genovai kolóniák 1449. évi összeírásában feljegyezték, hogy a tatároknak szántóik és legelőik vannak. Báthory István lengyel király követe 1579-ben azt írja jelentésében, hogy a pusztán élő tatárok tavasszal bevetik a földet, majd otthagyják, és az aratás idején térnek vissza. Ezt nevezi a szakirodalom „nomád földművelés”-nek. A Krím-félsziget déli részén viszont bevezették a nyomásos szántóművelést.¹⁴⁹ A Kaukázus északi előterében (Krím és Cserkeszk között) élő nomád nogájok között is éltek a földet példásan művelő csoportok, hasonló mértékben, mint a Volga-melléken. A vetésre alkalmas földeket a nomádok is felszántották, és kölessel bevetették. Aratásig és aratás után azonban családostul nyájaikkal vándoroltak a száraz sztyepplegelön.¹⁵⁰ PALLAS és más német utazók leírása nyomán KÁLLAY Ferenc az „Ásiai Tatár ország”-ról írja, hogy „az abban lakó Tatárok [...] rész szerint bujdoklók és földművelők egyszer smind”.¹⁵¹ A Tauriában és Budzsákban, Besszarábiában élő nogájok a 17–18. században szintén üztek némi nomád földművelést. A földbőség következtében a földmagántulajdon náluk aligha volt számottevő. Megélhetésüket – különösen aszályos években – inkább a hadizsákmányra, a rablott javakra alapozták. Erdély és még inkább Moldva különösen sokat szenvedett a tatárok élelemszerző betöréseitől. Szaplanczay Simon 1657-ben kelt levelében írta: „A tatár most az embert nem hajtja, csak az ennivalót veszi el, az hul marhát talál, azt mind öszveszségvel el hajtja.”¹⁵² CANTEMIR is feljegyezte, hogy az aszályok következtében „a Budzsákot lakó tatárok barmai gyakorta szomjan pusztulnak”. A moldvaiak legnagyobb szerencsétlensége, hogy a tatárok a szomszédaik, akik váratlanul betörnek és rabolnak, amit tudnak.¹⁵³

A köles mellett a pusztai tatárok jellegzetes gabonája volt a *tatárka* (*Fagopyrum vulgare*), ami a régi magyar szövegekben *tatárkenyér*, *tatárbúza*, *tatárrozs* néven is előfordul. Európa csak a középkor végén s a tatárok révén ismerte meg ezt a kalászos gabonát. Nyugatra valószínűleg genovai hajókon került el a Krímből, ennél fogva Magyarországra csaknem egy időben érkezett több égtáj felől. Magyar neveinek eredete jól illusztrálja a növény terjedését.

¹⁴⁸ IVANICS 1983. 251. A földtulajdonnak négy alaptípusa létezett: állami, magán, egyházi és közösségi földtulajdon. Uo. 240.

¹⁴⁹ IVANICS 1983. 239.

¹⁵⁰ KALMÜKOV et alii 1988. 61.

¹⁵¹ KÁLLAY 1823. VII. 12.

¹⁵² Idézi IVANICS 1983. 253.

¹⁵³ CANTEMIR 1973. 28, 178.

A *tatárka* szó ukrán eredetű (1533), de ennél előbb (1505) ismert volt már a *ta-tár* (rozs) elnevezés. A *pohánka* vagy *pogánka* (= pogánygabona) szlovák kölcsönszó a magyarban, és 1494-ben tűnik fel először írott szövegben. A *haricska* 1614 óta adatolható Erdélyben, s feltehetőleg a románból került át. Érdekes, hogy az oroszok, ukránok is főként *haricskának* nevezik. Ennek jelentése 'görög gabona' (*greča, hrečka*). Nyugat-Dunántúlon használatos a *hajdina* szó, ami a német *Heidekorn* átvétele. Vas megyében jegyezték fel először 1495-ben. A tatárok nyelvén *kurluk* e kedves kásanövény neve.¹⁵⁴ Ez a szó azonban nem terjedt a gabonafajjal együtt. A növényt mongolok, tatárok vitték a Fekete-tenger mellékére a 13–14. században. Tatár- és Oroszországban még az újkorban is használták emberi táplálkozásra: kásának, kenyérnek, pogácsának. Egy kolozsvári szöveg azonban már a 16. században azt mondja: „Jobb itt Magyarországon lenni, mint Muszkaországban tatárka kenyeret rágni.” Az erdélyiek szemében már akkor is orosz és tatár jellegzetesség, s emberi táplálékként lenézett gabonafaj.¹⁵⁵ Erdélyben a 17. században is főképp disznóhizlalásra használták egészen a kukorica elterjedéséig. Példa rá, hogy Bethlen Gábor 1623-ban utasította tisztartóját: „télre makkot gyűjtessen, mikor sehont sem lenne, tehát olyankor tatárkával, zabbal is kénytelen kiteleltetni [...] tatárkát is sokat vessen [...] mellyel hizlaltasson.”¹⁵⁶ A *tatárka* szó korai megléte Erdélyben, s létezése az erdélyi románban,¹⁵⁷ legalábbis elgondolkodtató, s ott is több irányból való kölcsönzést sejtet. Végül a *tatárka* szó jelentéseihez érdemes említeni, hogy Erdélyben 1834-ben 'cirok' értelemben, a 19. század végén pedig Bereg megyében *tatárka bogár* összetételben a 'hétpöttyű böde' (*Coccinella*) neveként jegyezték fel.¹⁵⁸

Különös, hogy a *tatárkát* CANTEMIR nem említi a moldvai jeles gabonafélék között, holott a tönkölyt és a kölest nem hagyta ki a felsorolásból. A köles Felső-Moldvában termett a legszebben, a vetőmag 300-szorosát is megadva, a zab viszont nem termett jól, helyette a lovakat árpával abrakolták.¹⁵⁹ Itt kell megemlékezni a régiségben *tatár kenyérnek*, *tatár répának*, *tatár repcének* is nevezett *tátorján* (*Crambe tataria*) hasznosításáról is. Magyarországon és Erdélyben ma már csak szórványosan fordul elő, de régebben e növény húsos gyökerét répa módjára sütötték és ették, azaz fontos néptáplálék lehetett. C. CLUSIUS németalföldi botanikus 1601-ben feljegyezte, hogy a magyarok Eger vidékén és Erdély peremvidékein szűk esztendőben kenyér helyett ették, s a növény

¹⁵⁴ BÁTKY 1918. 31; FOGARASI 1949. 305–307; TESZ 2. 23, 59; TESZ 3. 236, 865; KÓSA *hajdina* szócikk MNL 2. 395.

¹⁵⁵ BÁTKY 1918. 30–31.

¹⁵⁶ PALÁDI-KOVÁCS 1993. 190.

¹⁵⁷ HERMAN 1914. 710.

¹⁵⁸ MTSZ II. 673.

¹⁵⁹ CANTEMIR 1973. 54.

ezen hasznosítását bizonyára a tatároktól tanulták el. (Tény, hogy Tauria egyik jellegzetes növénye volt még a 20. század elején is.) A *Magyar Hirmondó* 1781-ben azt írta, hogy az erdélyi Mezőségen a tátorjánt sütve fogyasztják, s a Tisza vidékén „a tsikósok, gulyások, juhások s több afféle emberek öt-hat napig és egyedül azzal szokták magukat táplálni”.¹⁶⁰

Az 1840-es években a Krím legfőbb kereskedelmi cikke már a gyümölcs volt, ha hihetünk NÓGEL leírásának. Ő a szimferopoli piacon nagy garmadákban látta az almát, körtét, diót,ogyorót. Nagy mennyiségben szállították a gyümölcsöket Szentpétervárra is. Almából a *cselebi* fajtát kedvelték, mert a hosszú utat is kiállta,ogyoróból pedig a *trapezunti gömbölyűt* keresték leginkább. A Krím népei közül a balakvai görögök főként gyümölcskereskedelemmel foglalkoztak. Fontos megjegyzése NÓGELnek, hogy a nogájokkal nem volt személyes érintkezése, kivéve, amikor Szimferopolban a 20-25 font súlyú görög-dinnyéiből vett tőlük.¹⁶¹ Ezek szerint a nomád nogájoktól sem volt idegen a dinnyekertészet és a piacozás.

A Bulgáriába költözött tatárok főként rozsot és búzát vetettek, s még a 19–20. század fordulóján is sok kölest, amelyből aztán maguk erjesztették a bozát. Vetettek zabot, és konyhakertészettel is foglalkoztak. Ezzel kapcsolatos, hogy a mezei munkába – a bulgáriai cserkeszektől eltérően – a nőket is bevonták. JIREČEK ismert monográfiájában a bulgáriai tatárokat „szorgalmas kertészek”-nek nevezi.¹⁶² Úgy látszik, a 19–20. századi tatárookra a régi klisék már nem voltak érvényesek.

KÉZMŰVESSÉG

Egyes népnyelvi adalékok azt jelzik, hogy a magyarság nem becsülte sokra a tatár termékeket. A *tatar munka* jelentése Háromszéken ’kontár munka’, a *tatar szerszám* értelme a Székelyföldön: ’silány, toldott-foldott, ütött-kopott, hasznavehetetlen szerszám’. Tágabb értelemben is használatos a *tatar* szó a székely népnyelvben, mint a ’haszontalan, hitvány, esetlen, bamba, bárgyú’ megfelelője.¹⁶³ Az Alföld déli vidékén (Szeged, Makó, Szentés, Csongrád, Békés m.) a *tatar* jelentése ’rongyból összecsavart mécsbél’, azaz igénytelen segédeszköze a világításnak. Első előfordulása 1722-ből ismeretes.¹⁶⁴

¹⁶⁰ KÓSA *tátorján* szócikk MNL 5 (1982) 223–224. A *tátorján* szó eredete bizonytalan. Esetleg magyar fejlemény, s a *tatar* népnévvel függhet össze. 1553-ban családnevként, 1577 körül növénynévként jegyezték fel. TESZ 3. 866; KÁZMÉR 1993. 1053.

¹⁶¹ NÓGEL 1978. 192, 196.

¹⁶² PENKOV 1963. 431; JIREČEK 1889.

¹⁶³ MTSZ I. 673.

¹⁶⁴ IMPLÓM 1962. 230; MTSZ I. 673.

A Magyarországon fennmaradt tatár levelekben különféle ajándékokat kíván a káni udvar, s a levelekben említett ajándékok zöme ipari termék. Kocsit, fegyvert, méhsört, finom szöveteket kívánt az erdélyi fejedelemtől a kán. Mindebből következtetni lehet a krími és a magyarországi (erdélyi) kézművesség fejlettségi szintjének nagy eltéréseire, de nem szabad azt hinnünk, hogy a krími tatárság teljesen nélkülözte a kézművességet.

NÓGEL az 1840-es években feljegyezte, hogy „Bahcsiszeráj lakosai tatárok, nagy részök mesterséget űz, késeket, nyergeket, s egyéb bőrműveket készítenek. Különösek a házak kéményei, vékonyak és hegyesek, mint megannyi minaret.”¹⁶⁵ Az 1870-es években a tatár „főváros” lakóinak számát 11 ezerre tették. Kicsiny házakból álló „apró utcák tömkelege s fő nevezetessége a káni palota, mely a város közepén van s oda köhíd vezet”. Lakosai főként kések, nyergek, „bőrművek” készítéséből élnek.¹⁶⁶ Szimferopol akkoriban az új orosz, német és a régi „tatár városra” oszlott. Utóbbinak az „utcai szűkek és görbék, köházakkal, de ablakok nélkül az utcákra, mi a város ezen részének igen komoly [komor] tekintetet ad, négy mecset emelkedik benne”.¹⁶⁷ Építőmestereik nemzetiségét nem ismerjük. A fenti híradások mindenesetre rétegzettebb társadalomra utalnak annál, ami a hazai köztudatban él a tatárságról.

A lószerszám és a nyereg tatár munka volt a 16–17. században is. A tatárok fő fegyvere még mindig az íj és a nyíl. Oldalukon hosszú, görbe, ún. *tatár kardot* viseltek. Felszerelésükhöz tartozott egy szekerce, egy hosszú kötél és a fegyverek élesítésére szolgáló fenőkő. Kétféle lándzsát használtak, s a tehetősök bőrből és fémlemezekből készült páncélt is hordtak. A 19. század második felében a Balkánra áttelepült tatárok egy része szintén városlakó volt (Sumen, Rusze, Várna), s iparüzésből, kereskedésből élt. Jellegzetes tatár iparág maradt a nyerges és szíjgyártó, a bőrművesség, sokan folytatták a mészáros mesterséget, mások kupeckedtek, s elvértve még borbély is akadt köztük.¹⁶⁸

A krími tatárok bőripara meglehetősen fejlettséget ért el a 17. századra. Bőrfajtáikat, bőrfeldolgozó technikáikat maguk is részben a kaukázusi népektől vették át. A *bagaria*, a *szattyán*, a *marokin* (maroquin) szó útja, eredete nincs pontosan tisztázva. Hozzánk főként oszmán-török közvetítéssel jutottak el ezek a termékek és szavak,¹⁶⁹ de a bőráruk közvetítésében a Krímnek is része lehetett. JÓKAI – alapos forrástanulmányok alapján – több csávázási, bőrkikészítési,

¹⁶⁵ NÓGEL 1978. 193. Pallas adata szerint 1793-ban közel 3 ezer tatár iparos élt a Krímben. Vö. FISHER 1978. 80.

¹⁶⁶ LAKY 1879. 216.

¹⁶⁷ NÓGEL 1978. 196.

¹⁶⁸ IVANICS 1994. 49–50; PENKOV 1963. 431.

¹⁶⁹ TESZ 1. 214; TESZ 3. 688. A hazai tobakosság és csizmadia mesterség török előzményeihez áttekintően: HOFER 1993. 26–27. A török bőrárak keresettségéhez és áraihoz: Bethlen Gábor 1627. évi árszábaása. *Magyar Történelmi Tár* XVIII. 1871. 214–215.

kezelési eljárást is említ (pl. erjesztés ecetben, fűzfahéj-lúgban, savanyú lótejben). Főként a szattyánbőr készítéséhez használták a szömörce (*Cotinus coggygia*) porát. A puha juh-, kecske- vagy borjúbőrt összevarrták, és egy csövön levegőt fújtak bele szájon át a tüdőből. JÓKAI szerint a tatárok ezt a munkát – miként a csávázás és a cserzés több más műveletét is – rabokkal, rabszolgákkal végeztették.¹⁷⁰ Az egészségre káros munka következtében néhány év alatt megrokkantak, elpusztultak a rabok.

A *bagariából* varrott *telekes bocskort* „hajdú módra” – igaz, cifra szíjzattal – még az erdélyi úrfiak is viselték a 17. században.¹⁷¹

Nincs közvetlen híradás a krími és nogáj tatárság fonó-szövő háziiparáról. Nemezkészítésük, kender- és gyapjufeldolgozásuk egészen bizonyosan fejlett volt, de háziipari szinten maradt. A tatár asszonyok maguk készítették a jurtához és a felsőruházathoz is szükséges nemezt, a jurtában s a fa- vagy kőházban is szükséges csergéket, szőnyeget. Nemcsak a juhgyapjút, de a lovak és a tevék szőrét is feldolgozták.

Az ötörök eredetű magyar *orsó* 'fonóeszköz' szó megfelelője a tatár *orčig* s a baskír *orsoq*.¹⁷² Ezeknek még a székely *orszok* 'szánalkatrész' és az *orsó* 'szekéralkatrész' szavak eredetéhez is köze lehet.¹⁷³ Ködmönök, subák, süvegek, szűrők tekintetében sem szorult a krími és a nogáj tatárság behozatalra. Ennek közvetett bizonyítéka az a tény, hogy sajátos formavilága volt a tatár ruhának, mint arra a nogáj népviselet leírásából és az egykori tatárok európai ikonográfiájából következtetni lehet.¹⁷⁴

KÖZLEKEDÉS, JÁRMŰVEK

A 16–17. századi Erdélyben és Magyarországon divatban volt a török lószerszám. TAKÁTS Sándor írja, hogy „a török lóhoz *török nyereg* illett. Azaz, hogy a kápájának és sügyellőjének párducbőrből, farmatringjának és hermetcsíjájának bagariabőrből, hevederének teveszőrből kellett lennie”.¹⁷⁵ II. Apafi Mihály lakodalmán, amelyet Balázsfalván tartottak meg (1696), az erdélyi urak színe-java ott volt, s a fejedelem is „cifra törökszerszámos lóra ülven” indult el a kastélyából. APOR rá a tanú, hogy az akkori ifjak „igen szerették viselni lovokon az csigás kantárt, sügyellőt, farmatringot. Az úrfiak olyan apró, mint a bab, csigákkal rakatták meg szíjszerszámokat, melyet gyöngycsigának híttak...”¹⁷⁶

¹⁷⁰ JÓKAI 1966. 39–41.

¹⁷¹ APOR 1972. 34.

¹⁷² TESZ 2. 1095.

¹⁷³ PALÁDI-KOVÁCS 1997. 303.

¹⁷⁴ KALMÜKOV et alii 1988. 120–137.

¹⁷⁵ TAKÁTS 1961c. 222. Lásd még *Magyar Történelmi Tár* XVIII. 1871. 217.

¹⁷⁶ APOR 1972. 25, 31.



4. ábra

Tatár nő és gyermekei utazása lóháton. HEGYI-ZIMÁNYI 1986. 174. kép

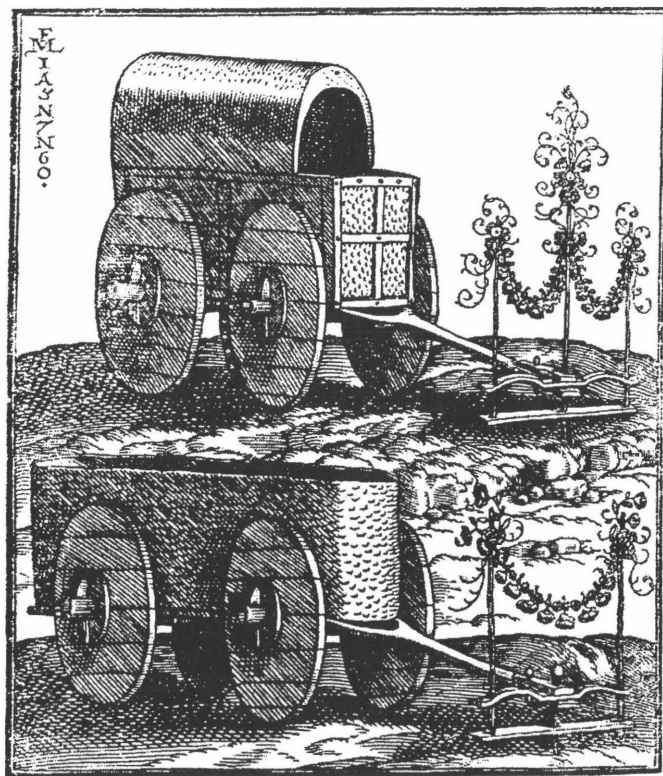
A köznép – különösen a tatár rabságot, a tatár betöréseket elszenvedő csoportjai – ismerte a köznapi tatár nyergét és lószerszámot is. JÓKAI Mór a hortobágyi gulyásokról szólva tesz említést a „magas tatár nyereg”-ről,¹⁷⁷ melyet széles heveder szorított a ló derekához.

A krími tatárok málhás nyergét nem ismerjük. Bulgáriában a málhás és a lovaglónyereg részeinek szókészletében egyaránt igen sok török (tatár) jövevényszó van, s a krími tatárságról szintén tudjuk, hogy a lovakat és tevéket is használták málhás állatként. Kétpúpú tevéket nyilván a belső-ázsiai formákhoz hasonló nyerggel málházták, s nem a trákiai, bulgáriai dromedárookra alkalmazott tevenyereg (*samar*) járt náluk. A krími tatárok azonban tevéket nem hoztak Magyarországra, szemben a török seregekkel. Szulimán szultán 1543-ban – korabeli török forrás szerint – 5-6 ezer felmálházott tevével vonult a ma-

¹⁷⁷ JÓKAI 1890. 142–143.

gyarországi hadjáratra.¹⁷⁸ A krími hegyekben számolni lehet szamarak és öszvérek málházásával is, de erről a források hallgatnak.

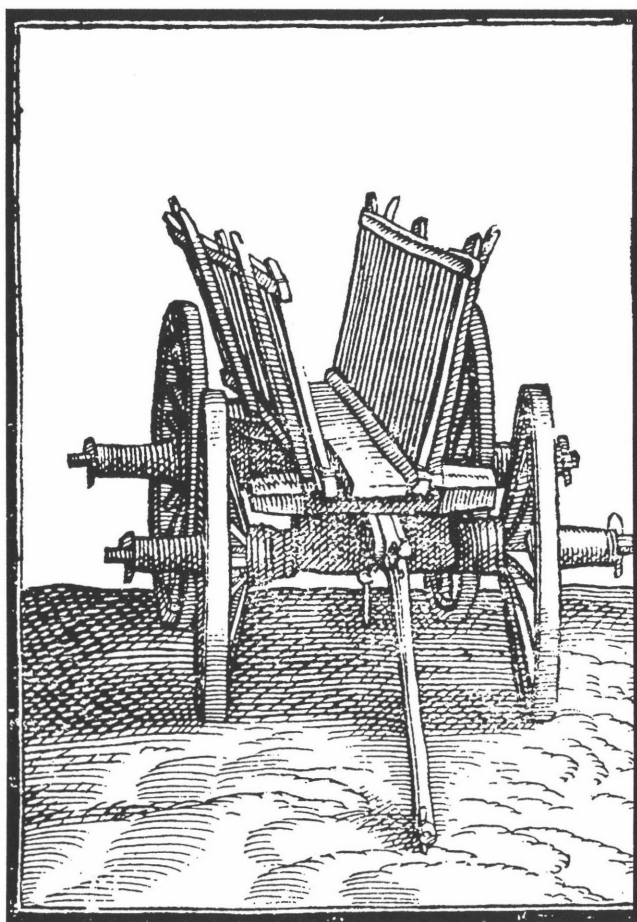
A krími tatárság legalább kétféle kerek járművet használt: kétkerekű tali-gát és négykerekű szekeret. VETSEI PAP István 1757-ben a besszarábiai Tatárországról írja: „A városokat és Házokat nem kedvelik, a mezőkben talyigákban és olly házatskákban, a’ mellyeket egy helyről más helyre elvontathatnak, a’ Barmaiknál s vetéseik mellett laknak...” BÁTKY ehhez hozzáveszi PALLAS 20 évvel később kiadott művének adalékait az ún. *kundur-tatárok* könnyű sátrai-ról, amelyeket négykerekű *arbákra* raknak. Valószínűsíti, hogy a besszarábiai és a krími tatárok olyan „kunyhótaligán” éltek a 18. században, „amilyen a



5. ábra

Tömör kerekű rakoncás tatár szekér. HEGYI-ZIMÁNYI 1986. 173. kép

¹⁷⁸ VAKARELSKI 1966. 386; PRIMOVSKI 1958. 7. A régi török málhás szállítás eszközei-nek ikonográfiájához lásd HEGYI-ZIMÁNYI 1986. 163–167, 169–170. kép.



6. ábra

Küllös kerekű rakoncás tatár szekér. HEGYI-ZIMÁNYI 1986. 173. kép

kaukázusi és turkesztáni török népek közt divatos”.¹⁷⁹ VETSEI PAP idézett leírása elsősorban a nomadizáló nogájokra vonatkoztatható, s nem érvényes a Krím-félsziget megtelepült tatárságára. Ikonográfiai források szerint a nogájok taligáit egyesével befogott tevék, illetve kettős marha- vagy lófogatok vontatták. A tatár gyalogságot az Oroszország és Lengyelország felé évszázadok óta kitaposott hadi utakat felhasználva, könnyű, küllős szekereken szállították. Egy

¹⁷⁹ BÁTKY 1930. 4–5. A tatár jurtakocsik és fedetlen arbák vontatására ökröket is használtak kettős járomba fogva. Tömör kerekű, löcs nélküli arbák képe maradt fenn. Lásd HEGYI-ZIMÁNYI 1986. 150. 171. kép.

szekérre öt tüfenkdzsi (gyalogos) fért. Szükség esetén szekértábor (küren) építettek. A folyókon átúszattak, vagy tömlőhidat építettek.¹⁸⁰

A krími tatárok szekeréről három magyar nyelvű leírást ismerünk. NÓGEL 1842-ben megfigyelte a Szimferopolba „csikorgó magyarjaikon” igyekvő nogájokat, akik „kétgömőjű” (kétpúpú) tevéket fogtak járműveik elé. A tatárok „az általok készített nagy szekereket »magyarnak« hívják, mire midőn elmondám, hogy magyar vagyok, fölötte csodálkoztak, mintegy hinni nem akarván, hogy van nemzet a földön, melyet magyarnak hínak”.¹⁸¹ 1878-ban ugyanezt a szekeret a Krímben így írták le: „Szekereik igen goromba művűek, nagyon hasonlítanak a bolgárok és oláhokéhoz, ránk nézve csak azon nevezetességgel bírnak, hogy *madzsarénak* hívják, míg *arabának* a törökök, mi magyarázat nélkül megmutatja, hogy a tatár tőlünk, a török pedig az araboktól tanulta el a szekér használatát.” (Kiemelés tőlem – P.-K. A.)¹⁸² Ez a híradás nem szól a szekér elé fogott vonóállatokról. LAKY is csak a tevetartás hasznát sorolva emlékezett meg arról, hogy „főleg teherhordásra, nem ritkán a *madzsarénak* nevezett szekér vontatására” használják a kétpúpú állatokat.¹⁸³ Minthogy mindhárom szerző „szekeret” és nem „taligát” ír, négykerekű járműre kell gondolnunk. A jármű neve, a magyar népnév átvitele a tárgyra, arra vall, hogy a krími tatár kultúrában is nyomot hagyott a „magyar kapcsolat”. Azonban ennek konkrét formájáról csupán feltevéseink lehetnek.

Az 1658. évi lengyelországi hadjárat végén Kemény Jánosék egész szekértáborukkal együtt estek tatár fogságba. Egyes erdélyi főurak – mint Rédei László – feljegyzéseiből tudjuk, hogy 10-20 szekérrel s a hozzájuk tartozó vonóállatokkal, kocsisokkal, béreseikkel mentek a hadjáratra, s azok mind tatár fogságba kerültek.¹⁸⁴ Erdélyi betöréseiket követően a tatárok szekerén szállíthatták a zsákmány egy részét. Kerülhettek tatár rabságba olyan fűró-faragó székelyek, akik gazdáiknak szekereket készítettek rabságuk éveiben.

Az északról szomszédos orosz pusztákon lovas fogatú *trojkát*, könnyű, kassos kocsit használtak a 19. század végén. „Az itt használatos kocsik felső része fonott kosár, mely két tengelyre fektetett vékony és ruganyos farudakra van erősítve. Egy-egy kocsiban ketten ültünk, felszerelésünk a kosárban jól elfért” – jegyezte fel a Voronyezs vidéki pusztákon is átutazó magyar botanikus.¹⁸⁵ A román fejedelemségekben használatos *karuca* tatár és török kocsisokkal a bolgár Duna-melléken is megjelent (pl. Ruszcsuk v. Rusze).¹⁸⁶ Északkelet-Bul-

¹⁸⁰ KALMÜKOV et alii 1988. 26, 33. A tatár kocsikhoz: HEGYI-ZIMÁNYI 1986. 150–151. Lásd még IVANICS 1994. 51, a tömlőhidhoz uo. 78.

¹⁸¹ NÓGEL 1978. 191–192.

¹⁸² A *Magyar Emigránsok* 1878. nyomán idézi SZILÁDY 1931. 388.

¹⁸³ LAKY 1879. 209.

¹⁸⁴ MTT 1871. XVII. 12–13.

¹⁸⁵ TUZSON 1913. 697.

¹⁸⁶ ECSEDI 1929. 14.

gáriában hírnevesek voltak a tatár fuvarosok és kocsisok. Tevéken kívül lovas-kocsival is vállaltak távolsági szállítást, s azt állítólag ők vezették be azon a vidéken. Kb. a krími háborúig (1853–56) ott a lovasszekér ismeretlen volt, a szállítás málhás állatokkal, helyben pedig bivalyos szekérrel történt. A sumeniek a lóvontatású szekeret ma is *tataraszkának* hívják. Dobrics (egy időben Tolbuhin) városa az 1860-as években már híres volt tatár fuvarosairól. Sumen és Várna között is ők végezték a távolsági fuvarozást, s bolgár vélemények szerint az országrész török és bolgár lakosai tatár példa nyomán vezették be a lófogatú taligákat, szekereket.¹⁸⁷

Egyébiránt a vidék török (tatár) szekerei csak durvább kidolgozásban különböznek a székely *félvágás* székértől. VERESS Sándor leírása szerint: „A szekér a legotrombább durva faragvány, egészen vas nélkül, sőt kerekei nem is egészen köralakúak, hanem ötszögletesek. Járma, rúdja és oldalfái rendkívül durva gerendák. Kerekei roppant nagyok, hanem rakodó helye – szekér dereka – oly keskeny, hogy két személy benne egymás mellett el nem ülhet.”¹⁸⁸

Természetesen a Balkán másféle lovas járműveket is látott már jóval korábban. Rozsnyai Dávid (Apafi Mihály kiváló követe) 1665-ben Drinápolyban megfigyelte a német császár követének és kíséretének pompás lószerszámaikat (*német nyereg, török nyereg*) és járműveit: „két igen szép *hintók* és egy *lektika*, üvegesek, ezekhez lovak, hámok elég czifrák, ezeken kívül voltak *hintók* magokéi...”¹⁸⁹ Nem csoda, hogy a krími kán is szeretett volna magának egy finom hintót. Dzsanibek Giray kán 1628 szeptemberében Bethlen Gábornak írott levelében meg is fogalmazta óhaját: „Vegyétek jól emlékeztetekbe, hogy négy jó lóval egy *kocsi* székért, a magunk számára egy közönséges és egy poroszka lovat, pénzt, bársonyt és más finom szöveteket küldjete.” A Máramarosba betörő Gázi Giray kánnak 1594-ben a huszti várkapitány, Kornis Gáspár szintén kocsit ajándékozott, hogy elnyerje jóindulatát.¹⁹⁰

A 17. századi Erdély „német” és „magyar hintó”-it APOR Péter írta le, ki megjegyezte, a drágább, kétfelé-eresztősen járt az úr, az „orsóson” az aszszony.¹⁹¹ Erdély és Magyarország kerek járművei a Krímből és a Balkán felől nézve egészen irigylésre méltóak lehettek abban az időben. Ehhez tudni kell, hogy akkoriban a Balkánon még a teherhordó állatoké volt az elsőbbség. A 17–18. században az Oszmán Birodalom úthálózata még csupán a lovasokat szolgálta, kocsit pedig szinte nem lehetett látni benne.¹⁹²

¹⁸⁷ PENKOV 1963. 431.

¹⁸⁸ Idézi már SZILÁDY 1931. 387–388.

¹⁸⁹ SZAMOTA 1892. 289.

¹⁹⁰ IVANICS 1975–76. 266. „Az huszti kapitan Kornis egi kocyt mind lovastol adot az Tatar hamnak ajandekon.” BARANYAI DECSI 1982. 150.

¹⁹¹ APOR 1972. 42.

¹⁹² BRAUDEL 1996. I. 304–306. A *kocsi* (koçi) a 16–18. században elterjedt magyar jövevényszó volt a krími tatár nyelvben és a törökben. IVANICS 1994. 70.

TÁPLÁLKOZÁS

A krími rabságot elszenvedett magyarok nem sok jót mondhattak az otthoniaknak a tatár ételekről. Csöbörcsők magyar katolikusairól 1682-ben A. ANGELINI ferences szerzetes feljegyezte, hogy az oda vetődő pap „az elszegényedett falutól támogatást nem kap, a vidék műveletlen és pusztá, bor nincs, az emberek kölest esznek és a gabona kalász szálkáját”.¹⁹³ A régi magyar szólás, amelyet átokként mondtak, azt tartotta:

*Tatár étel, török tánc,
magyar adta ördöglánc.*¹⁹⁴

Kemény János 1658 közepén annyit jegyzett meg csupán, hogy lóhúsrá, kancatejre, számartejre „Isten jó egészséggel áldotta meg”, azaz elviselte a tatár kosztot. Feltehetőleg kevesebb köleskását, tatárkalepényt, tátorjángyökeret fogyasztott, mint a köznép. Kölest a nogájok s a szomszédságukban élő magyarok is vetettek. ZÖLD Péter 1767-ben feljegyezte a csöbörcsöki magyarokról: „a’ kölesből *braha* nevű tatár italt készítenek: és ez a’ közönséges italok.”¹⁹⁵ A *braha*, *brága* főként Erdélyben használatos tájszó. Jelentése ’sörfőzés után maradt moslék’, illetve ’pálinkaseprő’. Legkorábbi előfordulása 1755-ből adatható: Illyefalván Fülöp György „Bráhát főzött, igen jó édes ital volt”.¹⁹⁶ Az ukrán, az orosz és a román nyelv főként ’házilag főzött sör’ értelemben ismeri. Hozzájuk valószínűleg a török-tatár nyelvekből került. MAURIZIO a kvaszt és a bragát egyaránt a keleti szlávság kezdetleges sörféléjének tartotta.¹⁹⁷

SÁNDOR István 1808-ban a *bozáról* szólva megjegyzi, hogy Dagesztánban, a Kászp-tenger szomszédságában Marschall von BIBERSTEIN 1800-ban leírta a készítését. PALLAS nyomán pedig szól a tatárok italáról: „a’ *Krímnek* vagyis *Tauriának* minapi leírásában azt írja, hogy az odavaló Tatárok még most is élnek ezzel a’ Kölesből készült *Busa* (nálunk Boza) nevű részegítő itallal. Ez a’ tudós az odavaló tatároknak válogatott ételeik között emlegeti a’ *Szármát* is, melly nem egyéb volna, hanem Szőlő levelekbe bétakart hús gombócák. Minálunk is Szárma annyit tesz, mint Káposzta levelekbe rejtett hús gombócák, vagyis röviden kimondva: töltött káposzta.”¹⁹⁸

Amikor KULTSÁR István a *Hasznos Multságokban* nevezetes „Kún kérdés”-ét közzétette, a válaszadók közül Márton Pál a boza hazai készítéséről nem tudott, de a kelet-európai népek, így a törökök, tatárok bozaerjesztését

¹⁹³ Idézi BENDA 1985. 909.

¹⁹⁴ O. NAGY 1966. 664.

¹⁹⁵ Lásd GEGŐ 1838. 110. Kemény kancatejfogyasztásához: JUHÁSZ 1926. 32.

¹⁹⁶ MTSZ I. 184; TESZ I. 366; EMSZT I. 1074.

¹⁹⁷ MAURIZIO 1933. 118–119.

¹⁹⁸ SÁNDOR 1808. X. 125.



7. ábra

Házi és úti eszközök török, tatár háztartásokban. A: állvány; B: díszes tároló bőrből; C: kétrészes cinezett vasedény, összezárva a fülénél fogva szállítható; D: börtömlő különféle italok szállítására; E: bőrkulacs; F: faedény; D-H: víztartó agyagedények; I: agyagedény ecet vagy pálinka tárolására; K: víztároló agyagedény (rendszerint földbe ásták, és a vizet nyeles kanállal merítették belőle); L: tökedény; M: övön viselt kis kulacs. HEGYI-ZIMÁNYI 1986. 172. kép

tapasztalatból ismerte.¹⁹⁹ Az derült ki, hogy a 19. század elején a tatárok malátázás nélkül készült *bragája*, *bozája* ismertebb volt nálunk, mint a hazai kunok itala.

A törökök bozájáról DERN SCHWAM János már az 1550-es években megve-tően ír: „Bozát is csinálnak, miként Magyarország és Székelyföld sok helységeben. Kölesből készül, nyomorúságos egy ital. Méhsört, ami Oroszországban és Litvániában járja, nem tudnak készíteni, sőt ilyet be sem hoznak.”²⁰⁰ Mézsört a Krímben sem tudtak főzni, de azért az ital nem volt ismeretlen a kán udvarában. Sahin Giray kán 1625 márciusában Bethlen Gábornak írott levelében – többek között – mézsört és sörfőző mestert is kért: „Annak is hallottuk hírét, hogy az tü országokban három, négy és több esztendő erős mézsörök vannak, affélének az javából egy hordóval küldjön minékünk felsége söprejével együtt, az sörfőző mestör is együtt jöjjön el hozzánk és itt tanítsa meg az mi sörfőzőinket, annak utána tisztességesen megajándékozzuk, és ismeg békességgel házához küldjük.”²⁰¹ Arról nincs tudomásunk, hogy Bethlen küldött-e „sernevelő mestert” a tatár kán udvarába. Akkoriban a mézsört a Felföldön inkább kedvelték, mint Erdélyben. Alapanyag a Krímben is lehetett bőven. Dobrudzsában mindenesetre már a 18–19. század fordulóján is a tatárok voltak a legjobb méhészek.²⁰²

Konstantinápoly csapszékein az 1550-es években nemcsak a keresztények, de titokban egyes mohamedánok is borfogyasztók voltak. Nem lehetett ismeretlen a bor a Krím városkaiban sem, de ott is inkább a görög, olasz, örmény, zsidó lakosság élt vele, mint a tatár. Nincs adatunk a kumisz krími fogyasztására. A pusztai nogájok a 18–19. században főként a kancatejből erjesztett *kumiszt* (tat. *kümüz*) fogyasztották.²⁰³

Rituális ital volt az Oszmán Birodalomban az édes víz, a *serbet*. Egyes kortárs szerzők szerint vizet egyáltalán nem ittak. DERN SCHWAM szerint: „A serbet nem más, mint cukorral vagy mézzel elkészített és összekevert víz.”²⁰⁴ Konstantinápolyban a tehetős törökök a 16. század közepén már pálinkát is ittak. „A pálinkát mind a férfiak, mind az asszonyok nagyban fogyasztják, beleöntik a *serbet*-be és a borba, de az ételükbe is. Lengyelországból és Oroszországból hozzák be; serből és méhserből főzik. Ha igazi égett bort innának, tökéletesen

¹⁹⁹ *Hasznos Mulatságok* 1826. 402–403. Lásd még PALÁDI-KOVÁCS 1966. 78.

²⁰⁰ KÖZLI TARDY 1977. 362.

²⁰¹ IVANICS 1976. 120. A kéziratos értekezést a szerző szívességéből használhattam, amit e helyen is megköszönök.

²⁰² VAKARELSKI 1964. 4. A mézsör hazai történetéhez: SZABADFALVI 1961. A felföldi váro-sok mézsört és pálinkát Török- és Lengyelországba is szállítottak a 16–17. században. Uo. 112.

²⁰³ KALMÜKOV et alii 1988. 144–145.

²⁰⁴ VÖ. TARDY 1977. 285.

elvesztenék az eszüket.”²⁰⁵ Így már sokkal érthetőbb a serbet nagy népszerűsége, mintha csupán mézzel és cukorral ízesítették volna.

Nincs adatunk a krímiek pálinkafogyasztásáról, de az erdélyi fejedelmek ajándékai között előfordult a serbet ivására ajánlott kupa. Bethlen Gábor 1621-ben követe által két kupát is küldött a kalga szultánnak, „kikből szerbetet az úton igyék”.²⁰⁶ Aranyozott kupákat Konstantinápolyba is gyakran vittek a magyar követek ajándékba. Fogadni lehet rá, hogy serbetbe való ízesítőt is küldtek velük egy-egy butéliával.

A tatárok szármája (húsgombócája) mellett kevés ételükről esik szó a magyar forrásokban. Hús fogyasztásukról két jellemző adalékot érdemes kiemelni. Egyik a lóhús közkedveltsége, másik a füstölt, szárított juh- és marhahús, a *pasztrama*. Utóbbit a Dobrudzsában még az 1910-es években is egyformán kedvelte a tatár, a török és a román lakosság. A *pastirma*, *pasztorna*, *pásztor-mány* a 17. században a magyar Alföldön is elterjedt szó és termék, főként a török ajándékozására. A harcosok napon szárított vagy felfüstölt húst, sajtot, kölest vittek magukkal egy-két bőrzsákkal. A kölest, búzát tepsiben megpörkölték, kézimalmon megőrölték, s vízzel felengedve fogyasztották a táborban.²⁰⁷

Konstantinápoly élelmezéséhez a Krími Kánság is hozzájárult, különösen szárított hús, szárított túró, szárított gyümölcsök és börtömlőkben szállított vajfélék révén. DERN SCHWAM név nélkül említ egy vajfélé: „Ez a zsiradék a tatárországi Kaffából ökörbőrben tárolva, hajón érkezik. Amikor nyáron megolvad, a hajóból bedobják a tengerbe, amíg újra le nem hűl. Tehén-, bivaly- és lótejből készített rossz ízű, kellemetlen, undort keltő zsiradék ez, valósággal visszataszító a marhafaggyúhoz szokott idegen számára.”²⁰⁸

A nogáj tatároknak a 19–20. században nem csupán tároló böredényei, tömlői voltak a tejtermékekhez – melyekről az állattartás és a kézművesség kapcsán már szó esett –, hanem fából készült vajköpülői is, amelyek alig különböztek a moldvai és székelyföldi köpülőktől. A kölest *kelinek* nevezett (vö. magyar *külü*) famozsárban törték, hántolták, s a szemet, a kását, a darát a magyar szűszékhez hasonló ácsolt ládában tartották. Étkezéshez alacsony, kerek asztalt használtak, melynek lábai sem voltak, csak hasáb alakú, fekvő talpai.²⁰⁹

²⁰⁵ Közli TARDY 1977. 362.

²⁰⁶ TMTE III. 287–290. SZILÁDY Áron fordítása. Lásd még IVANICS 1976. 320. A törökök, tatárok házi és úti edényei között túlsúlyban voltak a bőrből készült tömlők, kulacsok. A házi eszközök ikonográfiájához lásd HEGYI–ZIMÁNYI 1982. 151. 172. kép.

²⁰⁷ KÁLLAY Ferenc szerint „a’ mi Nagy Atyáinknál, valamint a’ Tatároknál ma is, asztali és oltári éték volt a’ lóhús”; *Tudományos Gyűjtemény* 1823. VII. 31; Dobrudzsához: GYÖRFFY 1916. 398; a magyar Alföldhöz: PALÁDI-KOVÁCS 1993. 169. A hadi élelmezéshez: IVANICS 1994. 50–51; BARANYAI DECSI 1982. 153, 156.

²⁰⁸ Közli TARDY 1977. 296.

²⁰⁹ KALMÜKOV et alii 1988. 142–143.

Tésztakészítéshez szolgáló faedényük volt a *tekene* (tekenő), kenyérként szolgáló lepényféléjük a laska, tatár nevén *lakša*. Ennek végső forrása a perzsa *lahša* 'kásaféle'; a szláv nyelvekbe az északi török nyelvek közvetítésével került. A magyarban szlovák vagy ukrán eredetű.²¹⁰ Valószínűleg a tatárból való közvetlen átvétel lehetősége sem zárható ki teljesen.

Végül említést érdemel, hogy a népnyelv egyes fűszerféléket *tatár* előtagú jelzős összetételekkel nevez meg. Tokaj-Hegyalján (Zemplén m.) *tatár-virág* (*Iberis umbellata*) a neve a 'krétai mustár' vagy 'kis torma' néven ismert növénynek. *Tatárka-bors* a paprika neve a 19. század eleji Ormánságban (Baranya m.).²¹¹ Ezeknek az elnevezéseknek a magyarázatát nem ismerjük.

VISELET

A 13. század közepe óta vannak szórványos adatok a tatárok földjén át Magyarországra érkező kereskedelmi cikkekről. Sáros várában 1264-ben a király számára vásárolt *tatár bíbor* (purpura Tartarensis) valószínűleg Kínából származó bíborszövet lehetett, ami mongol és tatár területen áthaladva, a Selyemúton jutott el a Levantéra. A levantei kereskedelem a 15–16. században is jelentékeny maradt, s fűszerek mellett gyapot, teveszőr, bőráruk behozatalára is kiterjedt.²¹² Zsigmond udvarában 1412-ben, amikor a tatár kán követsége Budára érkezett, és szövetséget ajánlott neki s az éppen ott tartózkodó lengyel királynak, az európai követek mellett megjelentek a tatárok és „egyéb pogány népek hosszú szakállú, buggyos nadrágot viselő, magas kalpagú és csaknem földig érő köpenyű képviselői is”.²¹³

A 16–17. században megismert anyagok és oszmán-török eredetű kelme- és ruhanemek többsége (pl. *muszuj*, *bagdát*, *mahramán*, *tesztemény*, *pacsmag* stb.) később feledésbe merült, vagy tájnyelvi szóvá vált.²¹⁴ Bár a török–tatár érintkezés jóval intenzívebb lehetett a török–magyarnál, mégis nehéz lenne megállapítani, milyen hatással volt a 16–17. századi török kínálat a krími tatárság öltözkészére.

A hosszú köpeny a 19–20. század fordulójáig megmaradt a tatár öltözkész jellegzetességének. Hosszú ködmönöket a 18. századi magyar árszabások is emlegetnek. Különböző formái országszerte elterjedtek. Néprajzi feljegyzések szerint az Alföldön főként úti öltözet volt, s a fuvarosok kedvelték. Megtalálható a pásztorságnál is. A bokáig érő, hosszú ködmönöket a Nagykunságban és

²¹⁰ TESZ 2. 725–726.

²¹¹ MTSZ II. 673. Ugyanott olvasható, hogy Szegeden a „talpas tyúk” neve: *tatár-tyúk*.

²¹² SZÜCS 1993. 230; PACH 1975. 30–31; PACH 1978. 1011.

²¹³ TARDY 1971. 15; KROPF 1899. 51–52.

²¹⁴ N. KAKUK 1954. 77–83.

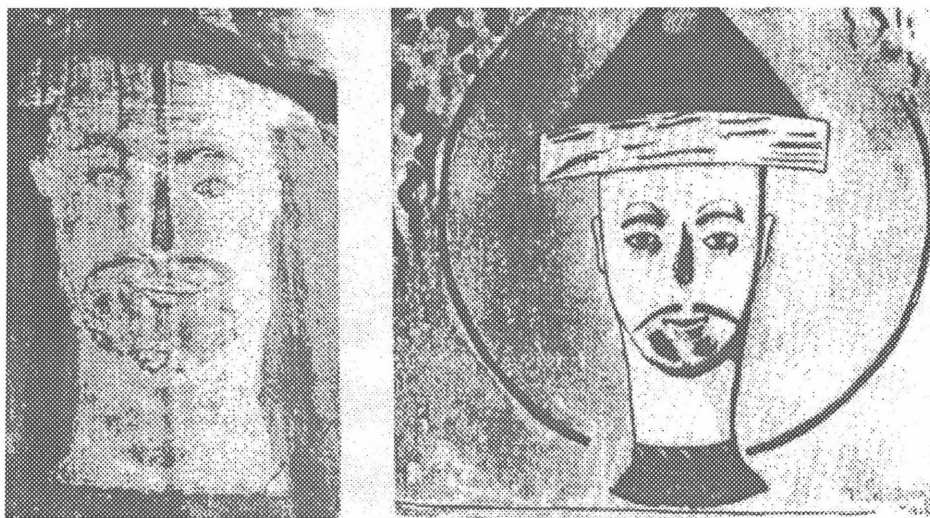


8. ábra

Tatár rabszolga kalpagja olasz freskón. Siena, 14. század. TARDY 1980. 6. kép

a Hajdúságban *csövesnek* vagy *tatár ködmönnek* nevezték, ami talán eredetére is utal. Ezek rendszerint díszítés nélküli, ormótlan, alul szegetlen ködmönök, 5-6 cm-es álló nyakkal, elől keskeny, fekete prémszegéssel. A Hortobágy vidékén a *csüves* rendes alakja köpönyeg, bokáig érő bőr ruhadarab, nyaka alja beszegve. Hasonlít a subához, de attól eltér abban, hogy két vállából térdén alul érő hosszú ujja nyúlik ki. A csupán térdig érő dísztelen, egyenes szabású ködmön neve a Nagykunságban és környékén *daku*. Ez a tájszó valószínűleg kun eredetű.²¹⁵

²¹⁵ ECSEDI 1914b. 32; DOROGI 1980. 293; MÁNDOKY 1993.



9. ábra

A küküllővári tatárfej. Falfestmény eredeti és restaurált formában
KELEMEN 1977. 66–67. kép

A Krím városait jól ismerő NÓGEL szerint az 1840-es években nagy számban jártak be Szimferopolba a „hosszú ködmönű nogajok”, akikkel közelebbi ismeretséget nem kötött.²¹⁶ A csöbörösöki magyarok 1767-ben ZÖLD Péter szövege szerint: „Felibe tatár, felibe moldvai módra öltözködnek.”²¹⁷ Azaz a ruházatnak etnikumjelző szerepe volt a Dnyeszter vidékén. APOR Péter tatár ködmönt nem említ, de szól arról, hogy a Székelyföldön is hordtak hosszú mentéket a 17–18. század fordulóján, s a fejedelem udvari népe viselte a leghosszabb mentéket. Ezek neve – *boér mente*²¹⁸ – Moldva felé mutat.

A hegyi tatárok viselete a Krímben 1842-ben: „bokáig érő bő bugyogó, török szövetű *jankli* elől apró gombokkal, s kalpag alakú báránybőr süveg. Télen át s eső ellen *burka* nevű felöltönyt viselnek, amely a mi szűrgubánkhoz hasonlít, s ujj nélkül köpeny alakú.” A 16. század végén a tatár harcosok szűrben (*yapunca*) teleltek Székesfehérvár melletti táborukban.²¹⁹

A csúcsos, hegyes tatársüveg elől széles felhajtással a 14. századi olasz freskókon már látható (Siena). Küküllővár középkori templomának 14. századi fal-

²¹⁶ NÓGEL 1978. 192.

²¹⁷ Közli GEGŐ 1838. 110–111.

²¹⁸ APOR 1972. 33.

²¹⁹ NÓGEL 1978. 191. Lásd még IVANICS 1994. 172.

festményén a hegyes tatársüveg cinóbervörös, felhajtása fehér színű.²²⁰ A 16. századi tatárok hajviseletéről DERNSCHWAM tett értékes megfigyelést. Leírta, hogy a török gályákon raboskodó cserkeszek hosszú hajfürtjei „mindkét oldalt arcukba omlanak, mint ahogy azt a tatároknál is látni Krakkóban”. Hozzáfűzte, hogy a hosszú hajviselet nötlenségük jele.²²¹ A korabeli kunok, moldvai csángók, erdélyi magyarok borotvált feje és üstöke a borotválás „keresztény” módjában is különbözött a „török módon” borotvált pogányokétól.²²²

Az erdélyi nemes férfiak a 18. század elején a fejüket borotváltatták, azelőtt a hosszú haj ritkaságszámba ment. „Ki-ki inkább leberetváltatta, s úgy üstököt hagytnak magoknak, azt szépen felkötötték, s abban gyönyörködtek, mennél nagyobb csomót köthetnek az üstökön...”²²³ Erdélyben akkoriban még általános volt a szakállviselet, amit a férfiak házasságuktól kezdve holtukig megtartottak. APOR egyetlen kivételt ismert, Béli Pált, aki fogadalomból borotválkozott. Története közismert lehetett: „mikor tatárok rabja volt, nagy szakállal lévén, az tatár ura, ha megharagudott, annál fogva hurcolta, akkor tett fogadást, ha megszabadul, soha szakállt nem visel, s nem is viselt holtáig.”²²⁴

Az erdélyi férfiviselet tartozéka volt a 17–18. század fordulóján a *tatár korbács* és a *nohajka*. Mindkét tárgy és név a krími tatároktól és a pusztai nogájoktól származott. A nemesifjak zöme cifra baltát és csákányt hordott magával. „Amely ifjú legénytől az sem tölt ki, tatár korbácsot viselt, tamariskusfa volt az nyele, az két végén fejrő csont vagy vékony hosszú nyelvű két-három bog az korbácson; az hosszú volt, nohajkának hitták.”²²⁵ JÓKAI Mór *A Damokoszok* című regényében szól a *nogajka* nevű, hosszú borszíjból font korbácsról, mely végtől végig réz- és ólomgombokkal volt megrakva. Ezért Buzdurgan murza, a krími rabtartó tatár, a csatákban fegyverként használta.²²⁶ A tatár viselet a 14–15. század óta „etnikus jellegű” elemeivel tűnik ki az európai ikonográfiában, így a bécsi *Magyar Képes Krónikában*. Ebben az állandóságban a viseleti elemek – különösen a hajviselet, a feltűrt karimájú csúcsos süveg, továbbá a hosszú bőrködmön és suba – tartós megmaradása mellett biztosan szerepe volt az ábrázolási formák hagyományozódásának is.²²⁷

*

²²⁰ A sienai tatárfejeket közli TARDY 1980. 3. és 6. képmelléklet. Küküllővárához lásd KELEMEN 1977. 123.

²²¹ Közli TARDY 1977. 377.

²²² GYÖRFFY 1926. 29–30. Az 1590-es évek végén írják, hogy a tatárok „koponyájukat napjainkig körben leborotválják, kivéve a fejtetőt, és egy hosszú hajfonatot bocsátanak le a fülükig”. BARANYAI DECSI 1982. 152.

²²³ APOR 1972. 32, 34–35.

²²⁴ APOR 1972. 32.

²²⁵ APOR 1972. 32.

²²⁶ JÓKAI 1966. 21.

²²⁷ MAROSI 1995. 58–60, illetve 36. és 47. képmelléklet.

Nincs most terünk a tatárokkal kapcsolatos folklór (pl. helyi mondák) és a népvilági vonatkozások vázlatos ismertetésére sem. Utóbbiak – beleértve a szólásmondások és szitkozódások körébe tartozó elemeket is – mindmáig széles körben ismertek. Kevésbé tudott, hogy a tatár emberekről, az újkori tatár mentalitásról igen pozitív kép él az Al-Duna mellékén élő bolgár, román s más nyelvű népcsoportok körében. Előbb már említettük, hogy a krími, besszarábiai németek a 19. században szintén jól megérték a tatárokkal, s kölcsönösen megbecsülték egymást.

Nehéz lenne röviden válaszolni arra a kérdésre, milyennek látják a tatárokat a magyarok, milyen a tatárok képe a magyar tükörben. Általánosságban az állapítható meg, hogy a régi szerzők munkáiban sok a kölcsönzött toposz. ROGERIUS, BONFINI, BARANYAI DECSI a valóságot írták, de olykor kiszínezve és előítéletesen. Reálisabban ítélték meg őket a kortárs magyar államférfiak, erdélyi fejedelmek, hadvezérek, követek, deákok, még ha évekig tartó tatár fogságot szenvedtek is el. Az utókor magyar gondolkodásában mindkét tendencia megfigyelhető. Előítéletek nélkül, sőt olykor rokonszenvvel írtak róluk magyar utazók, kutatók, NÖGELTŐL GYÖRFFY Istvánig, míg a folklórral érintkező köznap gondolkodásban feltehetőleg még erősödött is a tatárok negatív képe.

Megállapítható az is, hogy a 20. századi magyar társadalom (beleértve a szélesen vett értelmiséget) jóval kevesebbet tud az egykori Krími Kánság történetéről, viszonyairól, mint a 18–19. századi magyarság. E helyzetben a néprajzi kutatásnak, az elfogulatlan etnológiai, antropológiai látásmódnak s a tudományos ismeretterjesztésnek is vannak feladatai. Ez a mostani történeti-néprajzi tájékozódás részint ezt a célt szolgálja, s az alábbi tanulságok levonását teszi lehetővé:

1. A Krími Kánság és a három részre szakadt Magyarország között a 16–17. században sokrétű kapcsolatrendszer létezett. Erdély és a Kánság diplomáciai, politikai, hadászati kapcsolatokat ápolt, s a kor nagy európai háborúiban többnyire szövetségese volt egymásnak. A Krim és Erdély – a két román vajdasággal együtt – az Oszmán Birodalom peremén élő, attól erősen függő államok voltak. Bucsákat és Erdélyt (különösen délkeleti részét) a földrajzi közelség ellenére is mély kulturális szakadék választotta el egymástól. Más-más világvalláshoz, kultúrkörhöz, műveltségi (anyagi és spirituális) áramkörhöz tartozott a két tartomány. A közvetlen és tömeges magyar–tatár kapcsolatok jellegét tatár hadak időnként erdélyi, magyarországi megjelenése, dúlása, fosztogatása, magyarországi telelése, illetve évekig tartó táborozása, várvédő katonáskodása határozta meg. Tehetősebb városok, birtokosok a pusztítás mértékét a tatár örök, pecsétes papírral rendelkező tolmácsok alkalmazásával próbálták enyhíteni. Az anyagi romlás mellett a tatár betörések és rabszedések az ország demográfiai katasztrófáját idézték elő. Ezen a tényen egyes magyar rabok kiváltása nem változtat, viszont a sarcok összege is hozzájárult a társadalom további elszegényedéséhez.

2. A tatár és a magyar társadalom közötti idegenkedés, a kulturális konfrontáció igen élesen jelentkezett. Ehhez hozzájárult a középkori tatárjárás emléke, a mongol hódítók kegyetlenségének híre és a tatár seregeknek az Oszmán Birodalom hadviselésében betöltött szerepe. Ugyanis a helyi lakosságtól elrabolt élelemmel, elhajtott állatokkal ők látták el a felvonuló török hadakat és az állandó végvári török katonaságot is. Mai kifejezéssel élve, ők voltak a török seregek hadtáposai.²²⁸ Számos esetben az volt a feladatuk, hogy az ellenséges sereg előtt gyűjtsék be az élelmet, édessék fel az élelmezéshez számba jövő tájakat.

A nyelvi érintkezés szóban és írásban közvetítők útján történt. Ezek között kereskedők (köztük örmény, görög, zsidó, olasz, román személyek), diákok, misszionáriusok, rabok, katonák egyaránt akadtak. Utóbbiak között is voltak olaszok, lengyelek, románok a magyarok mellett. A tanult és magas állású követek mellett tolmácsként gyakran közrendű emberek szerepelnek, kikről olykor a kánok és fejedelmek levelei is név szerint megemlékeznek. A hadakat helyismeretükkel segítő kalauzok, a magyarországi végvárakban éveket szolgáló tatár katonák, a salagvárdák és a kémek jól ismerhették az útviszonyokat s a magyar élet külső tereken zajló részleteit.

A krími fogságba került magyar rabok „eltatárosodása” s a kánság szélein élő magyar közösségek beolvadása szinte bizonyos. Csöböröcsök lakosai a 18. század derekán a magyar mellett tatárul és románul is beszéltek, s viseletükbe is keveredtek tatár és román elemek. A néphagyomány tudni vél tatár személyek és kisebb közösségek magyarországi megtelepedéséről, beolvadásáról. Ennek írásos bizonyítékait azonban nem találjuk. A magyar–tatár együttélést, a közeledést az egyének között is akadályozta a vallási különállás, az egyház tiltása. Házasság csak a magyar fél áttérése esetén volt lehetséges a Krímben is. Magyarországon a törökösség, a turcizmus tiltásával, büntetésével az egyházon kívül az államhatalom is korlátozta a személyi kapcsolatok körét.

3. A kultúrák eredendő különbségeiből adódó szembenállás mellett jelen volt a két nép viszonyában a civilizációs szintkülönbség is, mint a kulturális cserét gátló tényező. Erdély és a királyi Magyarország a 16–17. században is fenntartotta, sőt fejlesztette iskolai, vallási, könyvnyomtatási stb. kapcsolatait a nyugat-európai államokkal, s a technikai civilizáció újításaiban sem kívánt túlságosan elmaradni a nyugati országoktól. Tatárország azonban reménytelenül elmaradt még az Oszmán Birodalomhoz viszonyítva is. Nem csupán a haditechnika, hanem a kényelmi, a civilizatórikus javak tekintetében is (pl. fürdőkkel való ellátottság, a kávé és dohány kései terjedése). Jelentős kulturális szintkülönbség alakult ki a Krími Kánság és európai szomszédsága között Erdély, Lengyelország, Oroszország javára. Ez a szintkülönbség a termékek és az igények oldalán egyaránt megfigyelhető, s akadálya volt a kulturális javak diffú-

²²⁸ IVANICS 1994. 161–172.

ziójának nyugatról keletre. Mindez elmélyítette a Krími Kánság és a nyugati szomszédsága között eredendően meglevő kulturális szakadékokat a 16–18. században.

4. A műveltségi javak lassú szivárgása azonban a fennálló akadályok ellenére is megfigyelhető az anyagi kultúra több területén. Tatárföldről főként lovak, lónevek s a lótarással kapcsolatos tárgyak, ismeretek jutottak el hozzánk. Említhető néhány példa a viseletek és tartozékaik, továbbá az ételek, italok köréből is (pl. tatár ködmön, tatár korbács, nogajka, brága, boza, száрма stb.). A tatárka, a tátorján, a laksa és egyebek arra figyelmeztetnek, hogy a pontusi sztyepp felől a középkorban, sőt azután is érkeztek hozzánk ismeretek. A Levante-kereskedelem sem szünetelt, sőt egyes cikkek tekintetében vetélkedett az Adria felől érkező áruk tömegével (pl. borsbehozatal).

Magyarországról és Erdélyből a kocsi (hintó), a *madzsarnak* nevezett szekér, a méhser, nyugati szövetek, fegyverek, kényelmi cikkek kiviteléről vannak írásos említések. Ezeknél fontosabb lehet a népi műveltség szempontjából az a tömérdek rablott holmi, amit a tatárok magukkal vittek, s az a technikai tudás, ami a krími magyar rabok fejében, kezében volt. Mindamellett a tatár és a magyar társadalom befogadókészsége egymás termékei, ismeretei iránt – más népi relációkkal összehasonlítva – meglehetősen alacsony fokon állt. A szellemi vagy folklórműveltség területén – különösen a nyelvhez kötődő szövegfolklór, a népköltészet vonatkozásában – a javak cseréje, vándorlása teljességgel kizárható.

5. A tatár–magyar szókölcsönzés ötlete nem szokott felmerülni, hiszen a kései kipszak–török kölcsönyszavak jól besorolhatók a kun-besenyő vagy az oszmán–török jövevényszavak rétegébe. Minthogy a krími tatárság kialakulásában a beolvasztott kunok tömegei vettek részt, nem csodálható, hogy a nagykunsági *kamcsi*, *kamsi* tájszó és a dobrudzsai tatár *kamsi* szó tökéletes egyezést mutat. A magyar *ászok*, *országok*, *orsó*, *külü*, *laksa*, *tekenő* tatár megfelelői igen közel állnak, de az átvételek kora s az átadó, illetve a közvetítő nyelvek kérdése nem minden esetben dönthető el teljes bizonyossággal. Még kevésbé van feltárva a tatár nyelv magyar jövevényszavainak köre. Tudható, hogy a magyar *kocsi* szó bekerült a tatár (és a török) szókészletbe, s alighanem közvetlenül a magyarból. Valószínűleg a szekértípus (*madzsara*) átvételével együtt történt a magyar népnév jelentésátvitele a tárgyra. További példákkal azonban egyelőre nem szolgálhatunk.

A tatár „szomszédság” és a több mint két évszázados népi érintkezés erősítette a nyelvünket, kultúránkat egykor ért csuvasos–török és az egyidejű oszmán–török hatást. A következő századokban ez a nyelvi hatás, miként a török műveltségi javak esetében is, elhalványodott, s az elemek zöme végleg kihullott az idő rostáján.

IRODALOM

- APOR Péter
1972 *Methamorphosis Transylvaniae azaz Erdélynek változása (1736)*. Budapest
- BARANYAI DECSI János
1982 *Magyar Históriaja (1592–1598)*. Fordította és a bevezetőt írta KULCSÁR Péter. Budapest
- BÁTKY Zsigmond
1918 *Kivesző gabonaféléink (tönköly, köles, tatárka)*. Földrajzi Közlemények 46. 23–35.
1930 *A magyar sátor és emlékei*. Néprajzi Értesítő XXII. 1–14.
- BEKE Ödön
1947 *Nyelvtörténeti adatok. Tatárjárás*. Magyar Nyelvőr 71. 108.
- BENDA Kálmán
1985 *Csőbörcsők. Egy tatárországi magyar falu története a 16–18. században*. Századok 119. 895–916.
1987a *A csőbörcsői magyar katolikusok összeírása 1696-ból*. Magyar Nyelv 83. 240–243.
1987b *Csőbörcsők, ein ungarisches Dorf am Dnjester-Ufer*. In: BENDA, Kálmán – BOGYAY, Thomas – GLASSL, Horst – LENGYEL, K. Zsolt (Hrsg.): *Forschungen über Siebenbürgen und seine Nachbarn*, I. 254–266. München
- BENKŐ Samu
1998 *Veszedelem az Órhegy tövében 1657-ben. Dipsei Szabó István nagyenyedi krónikája*. In: TUSOR Péter (szerk.): *R. Várkonyi Ágnes Emlékkönyv* 290–298. Budapest
- BRAUDEL, Fernand
1996 *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában*, 1–3. Budapest
- BUTURĂ, Valer
1978 *Etnografia poporului român. Cultura materială*. Cluj-Napoca
- CANTEMIR, Dimitrie
1973 *Moldva leírása*. Bukarest
- CSÁSZÁR Mihály
1902 *A magyar művelődés a XV. században*. Budapest
- DALA József – ERDÉLYI Tibor (szerk.)
1941 *Matyóföld*. Budapest
- DEÁK Farkas
1885 *Adatok a török-tatár rabok történetéhez*. Századok XIX. 579–589.
- DOBOS Ilona – KÓSA László
1982 *Tatár mondanakör*. Magyar Néprajzi Lexikon 5. 223. Budapest
- DOMOKOS Pál Péter
1941 *A moldvai magyarság*. Harmadik bővített kiadás. Csíksomlyó
1979 *„...édes Hazámnak akartam szolgálni...”* Budapest
- DOROGI Márton
1980 *Ködmön*. Magyar Néprajzi Lexikon 3. 292–296.
- ECSEDI István
1914a *A Hortobágy-pusztaság és élete*. Debrecen
1914b *A hortobágyi pásztorselejt*. Néprajzi Értesítő XV. 21–56.
1929 *A bolgárok földjén*. Útirajzok. Debrecen
- EMSZT
1976–1995 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár. I–VII*. Szerk.: SZABÓ T. Attila. Bukarest–Budapest
- Erdély története*
1986 *Erdély története I–III*. Főszerk.: KÓPECZI Béla. Budapest
- ERŐDI Béla
1876 *Az európai törökországi cserkeszek*. Földrajzi Közlemények IV. 321–331.
- FABÓ András
1871 *Vitnyédy István levelei, 1652–1664*. Magyar Történelmi Társulat. XV. 1. Pest

- FISHER, Alan W.
1978 *The Crimean Tatars*. Stanford Univ. Stanford, California
- FJODOROV-DAVIDOV, G. A.
1983 *Az Aranyhorda földjén*. Budapest
- FODOR Ferenc
1942 *A Jászság életrajza*. Budapest
- FOGARASI Miklós
1949 *Tatárka*. Magyar Nyelv XLV. 303–307.
- GAÁL László
1966 *A magyar állattenyésztés múltja*. Budapest
- GEGŐ Elek
1838 *A' moldvai magyar telepekről*. Buda
- GÖCKENJAN, Hansgerd
1997 *Eskü és szerződés az altáji népek-nél*. In: KOVÁCS László – PALÁDI-KOVÁCS Attila (szerk.): Honfoglalás és néprajz 333–345. Budapest
- GUNDA Béla
1979 *Jagdverfahren und Jagdgeräte bei den Tataren in der Dobrudzsa*. In: Ethnographica Carpatho-Balcanica 115–130. Budapest
- GYÖRFFY István
1916 *Dobrudzsa*. Földrajzi Közlemények XLIV. 390–405.
1926 *Adatok a tar viselethez*. Néprajzi Értesítő XVIII. 29–30.
- GYÖRFFY György
1961 *A tatárjárás pusztításának nyomai helyneveinkben*. In: Emlékkönyv a Túrkevei Múzeum fennállásának tizedik évfordulóján, 33–38. Túrkeve
- HAJDÚ Mihály
1994 *A középmagyar kor személynév története, 1526–1772*. Akadémiai Doktori Értekezés kézírata. MTA Könyvtár Kézirattára, Budapest
- HEGYI Klára – ZIMÁNYI Vera
1986 *Az oszmán birodalom Európában*. Budapest
- HERMAN Ottó
1914 *A magyar pásztorok nyelvkinccse*. Budapest
- HOFFER Tamás
1993 *A török hódoltság hatása a magyar paraszti műveltségre*. Népi Kultúra – Népi Társadalom XVII. 15–36.
- HÓMAN Bálint – SZEKFÜ Gyula
1935–1936 *Magyar történet, I–V*. Második kiadás. Budapest
- IMPLÓM József
1962 *Nyelvtörténeti adatok*. Magyar Nyelv LVIII. 230.
- IVANICS Mária
1975–1976 *Két krimi-tatár oklevél Bethlen Gáborhoz*. Néprajz és Nyelvtudomány XIX–XX. 253–276. Szeged
1976a *A magyarországi krimi-tatár oklevelek*. Bölcsészdoktori értekezés kézírata, JATE. Szeged
1976b *Salagvárda*. Magyar Nyelv LXXII. 479–481.
1983 *A földtulajdon a Krimi Kánságban*. In: TÓKEI Ferenc (szerk.): Nomád társadalmak és államalakulatok, 237–253. Budapest
1994 *A Krimi Kánság a tizenöt éves háborúban (1593–1606)*. Budapest
1999 *Tatár kémiszolgálat az 1663-as magyarországi hadjáraton*. Studia Agriensia 20. 207–226. Eger
- JANKÓ János
1892 *Kalotaszeg magyar népe*. Budapest
- JIREČEK, Josef
1889 *A bolgárok története*. Nagybecskerek
- JÓKAI Mór
1890 *Sárga rózsa*. Budapest
1966 *A Damokosok*. Összes műveinek kritikai kiadása. LENGYEL Dénes és NAGY Miklós (szerk.) Regények 44. Budapest

- JUHÁSZ Béla
1926 *Magyar hadifoglyok a Krimi tatár rabságban 1657-től.* Szeged
- N. KAKUK Zsuzsa
1954 *Az oszmán eredetű kelme- és ruhanevek a magyarban.* Magyar Nyelv L. 76–83.
- KÁLLAY Ferenc
1823 *Magyar régiségek nyomozása.* Tudományos Gyűjtemény VII. 3–38.
- KALMÜKOV, I. H. – KEREJTOV, R. H. – SZIKALJEV, A. I.-M.
1988 *Nogajci.* Cserkesszk
- KATONA Tamás (szerk.)
1987 *A tatárjárás emlékezete.* Budapest
- KÁZMÉR Miklós
1993 *Régi magyar családnevek szótára, XVI–XVII. század.* Budapest
- KELEMEN Lajos
1977 *A küllővári tatárfej.* In: Művészettörténeti tanulmányok, 121–124. Bukarest
- KISS Lajos
1980 *Földrajzi nevek etimológiai szótára.* Budapest
- KÓSA László
1982 *Tátorján.* Magyar Néprajzi Lexikon 5. 223–224. Budapest
- KROPF Lajos
1899 *Uzbégh tatár khán egy követsége a magyar udvarnál.* Századok XXXIII. 51–52.
- KUUN Géza
1873 *Adalékok Krim történetéhez.* In: Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből, III. Budapest
- LAKY Dániel
1879 *Krimről.* Földrajzi Közlemények VII. 205–218.
- LELKES Lajos
1990, 1998 *Magyar helységnév-azonosító szótár.* Budapest
- LÜKŐ Gábor
1936 *A moldvai csángók.* Budapest
- MALONYAY Dezső
1907 *A magyar nép művészete I.* Budapest
- MÁNDOKY István (KONGUR)
1971 *Néhány kun eredetű nagykunsági tájszó.* Nyelvtudományi Közlemények LXXIII. 365–385.
1993 *A magyar nyelv kun emlékei.* Karcag
- MAROSI Ernő
1995 *Kép és hasonmás. Művészet és valóság a 14–15. századi Magyarországon.* Művészettörténeti Füzetek 23. Budapest
- MAROSI Sándor – SÁRFALVI Béla (szerk.)
1975 *Európa, I–II.* Budapest
- MÁTYUS Alíz – TAUSZ Katalin
1984 *Maga ura parasztok és uradalmi cselédek.* Budapest
- MAURIZIO, A.
1933 *Geschichte der gegorenen Getränke.* Berlin
- MIKECS László
1941 *Csángók.* Budapest
- MNL
1977–1982 *Magyar Néprajzi Lexikon, I–5.* Főszerk.: ORTUTAY Gyula. Budapest
- MNy
Magyar Nyelv (1905–) Budapest
- MTSZ
1893–1901 *Magyar Tájszótár, I–II.* Szerk.: SZINNYEI József. Budapest
- MTT
1871 *Magyar Történelmi Tár XVII.* 12–13.
- O. NAGY Gábor
1965 *Mi fán terem? Magyar szólásmondások eredete.* Budapest
1966 *Magyar szólások és közmondások.* Budapest
- NAGY Rezső
1918 *A krimi tatár rabok történetéhez.* Losonc

- NAGY CZIROK László
1965 *A lótenyésztés múltja és jelene a Kiskunságon*. Néprajzi Közlemények X. 1–2. 131–289.
- NAGYVÁTHY János
1791 *A' szorgalmatos mezei-gazda*, I–II. Pest
- NÉMETH Gyula
1916 *Nem hajt a tatár!* Magyar Nyelv XII. 124.
- NÓGEL István
1978 *Utazás Keleten (1842)*. In: BODROGI Tibor (szerk.): *Messzi népek magyar kutatói I.* 188–215. Budapest
- ORBÁN Balázs
1868–1873 *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi és népismereti szempontból I–VI*. Pest – Budapest
- OSVÁTH Pál
1996 *Bihar Vármegye Sárreti Járása leírása (1875, reprint)*. Debrecen
- PACH ZSIGMOND Pál
1975 *A Levante-kereskedelem erdélyi útvonala I. Lajos és Zsigmond korában*. Századok 109. 3–32.
1978 *A levante-kereskedelem erdélyi útvonala a 15–16. század fordulóján*. Századok 112. 1005–1038.
- PALÁDI-KOVÁCS Attila
1966 *A boza kultúrtörténeti hátteréhez*. Műveltség és Hagyomány VIII. 71–84. Debrecen
1968 *A barkó etnikai csoport*. Műveltség és Hagyomány X. 175–218. Debrecen
1993 *A magyar állattartó kultúra korszakai*. Budapest
1997 *Szánfélék és szánrészek nevei*. In: KISS Gábor – ZAICZ Gábor (szerk.): *Szavak, nevek, szótárak*. Írások Kiss Lajos 75. születésnapjára, 298–310. Budapest
- PELLE Béláné
1988 *Heves megye földrajzi nevei, IV. A gyöngyösi járás, Hatvan és környéke*, Eger. Az MNyT Kiadványai 181. sz. Budapest
- PENKOV, Minko
1963 *A bulgáriai tatárok*. Ethnographia LXXIV. 418–434.
- PETHE Ferenc
1815 *Természethistóriai és mesterségtudomány*. Bécs
- PRIMOVSKI, Anastas
1958 *Kamilarstvo v Belomorska Trakija*. Sofia
- RÁSONYI NAGY László
1933 *Baszaraba. Az oláh államiság kialakulásához*. Magyar Nyelv XXIX. 160–171.
1981 *Hidak a Dunán*. Budapest
- RUDENKO, S. I.
1969 *Studien über das Nomadentum*. In: FÖLDES, László (hrsg.) *Viehwirtschaft und Hirtenkultur* 15–32. Budapest
- SÁNDOR István
1808 *Boza nevű italtól*. Sokféle X. 124–125.
- SCHRAM Ferenc
1969 *XVIII–XIX. századi állatnevek*. Magyar Nyelv LXV. 93.
- SOLYMOSSY Sándor
1943 *Monda*. In: *A magyarság néprajza*. 3. kiadás III. 160–225. Budapest
- SUGÁR István
1986 *A törökösség (turcismus) Heves vármegyében*. Agria XXII. 99–112.
- SZABADFALVI József
1961 *A magyar mézsörkésztés*. Műveltség és Hagyomány III. 107–128.
- SZAMOTA István
1892 *Régi magyar utazók Európában, 1532–1770*. Nagy-Becskerek
- SZENDREY Zsigmond
1920 *Történelmi népmondák*. Ethnographia XXX. 45–59.

SZILÁDY Áron – SZILÁGYI Sándor

1863–1869 *Török-magyar kori történelmi emlékek, II–III.* Pest

SZILÁDY Zoltán

1931 *Bulgária.* Budapest

SZÜCS Jenő

1993 *Az utolsó Árpádok.* Budapest

TAKÁTS Sándor

1961a *A magyar és török íródeákok.* In: *Művelődéstörténeti tanulmányok a XVI–XVII. századból* (sajtó alá rendezte BENDA Kálmán), 146–194. Budapest

1961b *Magyar rabok olasz gályákon.* In: *Művelődéstörténeti tanulmányok a XVI–XVII. századból*, 324–328. Budapest

1961c *Ló, kocsi és hőkös.* In: *Művelődéstörténeti tanulmányok a XVI–XVII. századból*, 221–225. Budapest

TARDY Lajos

1977 *Rabok, követek, kalmárok az oszmán birodalomról.* Budapest

1979 *Régi hírünk a világban.* Budapest

1980 *A tatárországi rabszolga-kereskedelem és a magyarok a XIII–XV. században.* Budapest

TESZ

1967–1976 *A Magyar Nyelv Történeti-Etimológiai Szótára, I–III.* Főszerk.: BENKŐ Loránd. Budapest

TMTE

1863–1869 *Török-magyar kori történelmi emlékek. I–IV.* Pest

TUZSON János

1913 *Utazásom az orosz pusztákon.* Természettudományi Közlemények XLV. 689–712.

VAKARELSKI, Christo

1964 *Dobrudža.* Sofia

1966 *Áruszállítás máhás állatokkal a bolgároknál.* Ethnographia LXXVII. 378–389.

1969 *Milchverarbeitung und Milchprodukte bei den Bulgaren.* In: FÖLDES, László (hrsg.): *Viehwirtschaft und Hirtenkultur* 547–573. Budapest

VÁRADI STERNBERG János

1974 *Utak, találkozások, emberek.* Budapest–Uzshorod

VÁRFALVI NAGY János

1869 *Székely Mózes.* Századok III. 526–545, 645–661.

VÁSÁRY István

1969 *Ászok.* Magyar Nyelv LXV. 462–466.

V. WINDISCH Éva

1959 *Kemény János. Önéletírása és válogatott levelei.* Budapest

HUNGARIANS AND TATARS (16TH–19TH CENTURY)

In the 16–19th century there was a comprehensive connection between the Crimean Khanate and Hungary broken up into three parts. Transylvania and the Crimea with the two Romanian voivodship (Moldova and Valachia) were located at the rim of the Ottoman Empire under its strong influence. The principality of Transylvania and the Crimean Khanate maintained diplomatic, political and military connections and in most of the cases they formed an alliance in the big wars of the age.

Between the Hungarians and the Tatars however there was a great cultural gap. The cultural confrontation and the mental aversion became pronounced at the time of direct national connections, which manifested itself in mainly in the looting, razing and marauding actions of Tatar cavalry troops. They were not satisfied with the requisition of food and fodder, but killed or enslaved thousands of men, women and children, so in the Hungarian historical memory Tatars of the 16–19th century have a negative image and a bad reputation.

The connection of the two nations took shape in many forms. The Crimean khans and the prince of Transylvania corresponded with each other (partly in Hungarian), and the Hungarian princes of Transylvania requested the help of Tatar subsidiary troops for their campaigns. The Tatar horsemen contributed to the successful conclusion of peace, which guaranteed the protestant freedom of religion. The princes of Transylvania and the barons often sent valuable presents to the khan, eg.: a cart with six horses, decorated set of harnesses, bragget, expensive fabrics and weapons. The Hungarian towns and domains often employed paid Tatar guards and interpreters to protect themselves from the Tatar troops.

In the territory of the Crimean Khanate in the 16–18th century there were a lot of Hungarians, partly in the villages founded in the 14–15th century and in the Crimea. The former group consisted of the Hungarian frontier guards' ancestors of the 14–15th century, spread over 6–7 settlements (eg.: Csöbörösök). The latter was mainly made up of Hungarian captives and their offspring. Many of them were forced to become converted to Islam and lived

together with Tatar men and thus they and their offspring assimilated to the Tatar culture.

Some Hungarian and Transylvanian rural societies still believe that their ancestors were Tatars. This tradition of origin however can not be proved by any written sources, although there are some faint reminiscences of Tatar origin among the Hungarian family names and some of the place-names. The earliest verifiable *Tatar* family name comes from the 14th century and by the 15th century it was quite frequently used, especially in Transylvania.

Despite the civilizational gap and the original cultural and mental confrontation, the slow filtering and exchange of cultural goods can be proved by many examples. In the essay these components are revealed in many fields of the material culture (eg.: animal husbandry, agriculture, craftsmanship, land transport, nourishment and costume). From the 'Tatar land' mainly horses, horse names, landmarks, and objects related to horse keeping reached Hungary. Some of these objects and terminologies are: 'Tatar frock', 'Tatar lash', 'nogajka', 'brága', 'szárma', 'boza' etc., which were included in the exchange process. In the Crimean Tatar material culture there were elements, which were taken over from the Hungarian tradition, for example the cart, which was called "madzsar" even in the 19th century. The Tatar name of the object originates from the Hungarian's ethnonym, the name the Hungarians called themselves. The object and its Hungarian name: "kocsi" (coach) was later absorbed in the Tatar culture (in Tatar: koçi). The Crimean Tatar language and the thorough study of its traditional culture may provide us with other examples in the future. The Crimean Dobrudzsa and the Tatar culture was also studied by Hungarian travellers and scientists (eg.: István Nógel, Dániel Laky, István Györffy). The above mentioned ethnological parallels were mainly presented by them.

HOFFMANN TAMÁS

A FOGYASZTÁS

(A FÖLDMŰVESEK MEG A PARASZTOK
ÉTELE, LAKÁSA ÉS RUHÁJA)

A munka paraszti történetét számos tudomány tárgyaként jellemezték már. Az agrártörténet, a régészet, a kultúrföldrajz stb. művelői sikerrel vállalkoztak arra, hogy ábrázolják az egyik legrégebbi munkakultúra történetét, miközben nem akadályozta őket az az előfeltevés, hogy nekik tulajdonképpen egyes embercsoportok (sőt népek, nemzetek) eredetét kell bemutatniuk. Akik erre vállalkoztak, azoknak a paraszti sorban élők származásáról nem kellett – az egyes társadalmak történelmi tudatában megőrzött – bizonyítékokat előbányászniuk. A néprajz művelői viszont éppen ellenkezőleg jártak el. A hagyományokat kutatva mindent megtettek annak érdekében, hogy eredményeik az egy nyelven beszélők társadalmának identitástudatával legyenek kapcsolatosak. Szerintük az a kulturális hagyomány, amiben tükröződik az egy nyelven beszélők származástudata. A tudomány tehát arra való, hogy a bizonyítékokat felmutassa. Csakhogy a nemes cél elérése érdekében – akarva-akaratlan – feláldozták a tudomány objektivitásának értékrendjét. Teljesítményüket ideológiákkal voltak kénytelenek átíratni. Ha pedig ez történik, az eljárásnak hátrányos következményei vannak, amelyek nemsokára felismerhetőkké válnak. Az etnikum szakértői (azóta, hogy kidolgozták, majd korszerűsítették a népkarakterológia tantételeit) mind a mai napig alkupozícióba kerültek a tudományos munkamegosztásban, fogyatékos eszközeikkel ugyanis nem tudták feltárni a földből élők termeléstörténetének megnyilvánulásait. A nehézségek abból származtak, hogy a néprajzosok helyüket a tudományos munkamegosztásban romantikus ideológiák elkötelezettjeiként foglalták el. Elhanyagolták vagy figyelembe sem vették a gazdaság objektív tényeit. Nem érdekelték őket a reálfolyamatok. Miközben egyes embercsoportok származására vonatkozó feltevéseik helyességét igyekeztek igazolni, elfogytak energiáik. A történelem leghosszabb, vargabetűkkel teli korszakának más kutatói, a néprajzosok mindenkori kortársai több szerencsével jártak. A kollégák közül a kultúrföldrajzosok a földfelszín mesterseges alakzatainak eredetére voltak kíváncsiak, a közgazdászok pedig a munkát végzők gazdasági hatékonyságát vizsgálták stb. Ezek a diszciplínák ma többet árulnak el a munkakultúra történetéről, mint a néprajz.

Nekik köszönhető, ha tudjuk, hogy a hagyományos munkakultúra teljesítményeit a környezet, a biotóp határozta meg. A gazdálkodás egyrészt technológiai haladás, másrészt alkalmazkodás földrajzi környezetünkhöz. A történet középpontjában a föld tulajdonlása áll. A közgazdászok jóvoltából bizonyosak lehetünk abban, hogy a prekapitalista társadalmakban élő emberek mindenütt a földet tekintették létezésük előfeltételének.

A FÖLD LEGRÉGIBB TULAJDONLÁSA ÉS MUNKÁJA

Nem volt semmiféle vita köztük arról, hogy a talaj táperejének kimerülése, illetve visszapótlása a mezőgazdaság alapvető problémája. Rengeteg bizonyítékot hordtak össze, midőn bemutatták a földművesek problémamegoldását. A kezdetleges módszerekkel gazdálkodók túlnyomó többsége úgy segített magán, hogy amikor észlelte, miként csökkennek terméseredményei, egyszerűen továbbállt, és szűz talajokra települt. Ezen a stratégián nem is tudtak változtatni a maguk erejéből. Bár kényszerpályára jutottak, de itt is megtalálták számításukat. Mindenütt megjelentek, ahol egyáltalában növényeket lehet termeszteni és állatokat tudtak tartani. Pionír földművesek hódították meg a termőterületeket. A földművesek munkakultúrája azért terjedt el földünkön, mert az emberek több és jobb termést reméltek. Tartós boldogulásukat azonban az életfeltételek romlása követte, zsákutcába jutottak. Ismét költözniük kellett. Az egyenlítői övezetben még ma sem sikerült lebontani a munkakultúra korlátait. A kényszerű költözéssel járó gondokat csak ott tudták feloldani, ahol a természet maga segített bajukon. A talaj termőképességét tehát kezdetben nem az emberek regenerálják, hanem maga a természet. Ázsia, Afrika és Amerika alluviális folyamvölgyeiben minden évben a hegyekből alázúduló olvadás önti el a síkságokat, ezáltal termékenyítő áradás biztosítja a gazdálkodók biztonságát.

Az áradásos folyamvölgyekben mintegy hat-hétezer évvel ezelőtt már rekordterméseket értek el. Akik itt megtelepedtek, rájöttek arra is, miként idézhetik elő – kanálisokkal és öntözéssel – az árvizek termékenyítő hatását. Évenként kétszer arattak mindenütt. Erre semmilyen kilátásuk nem lehetett kollégáiknak, akik egy füves fennsíkon (pl. Iránban vagy az iraki Kurdisztánban) vagy a prehisztorikus Európa őserdeiben a tisztásokon igyekeztek otthonra lelni. A folyóvölgy és az öntözéses gazdálkodás tehát kivételes körülmény a gazdálkodásban. A véletlen szerencse, hogy bő termésű síkságon vetettek és arattak, lehetővé tette, hogy készleteket halmozzanak fel, továbbá elősegítette, hogy szokatlanul nagy létszámú közösségek koncentrálódjanak. Életszínvonaluk magasabbra emelkedett a vándor földművesekénél, mert nemzedékeken keresztül egy helyben élhettek, de egyelőre ez a teljesítmény nemigen segítette őket maguk teremtette környezeti kultúrájuk számottevő gyarapításához. Akarva-akaratlan visszafogták és alacsony szinten tartották a fogyasztással kapcsolatos igényeiket.

Mindazonáltal értékfelhalmozásuk jelentős tömegű volt. Ez leginkább azért következett be, mert az egyes közösségek kedvező és kevésbé hasznosítható természeti adottságokat mondhattak magukénak. Az életszínvonal a természeti előfeltételek különbözősége okán sehol sem volt kiegyenlített. Voltak csoportok, amelyek jelentékeny készleteket halmoztak fel, és voltak, akik ezt nem teheték meg, de éppen ezért árgus szemmel lesték szomszédaikat. Annak érdekében, hogy megkaparinthassák a felhalmozott javakat, állandó viszályá és háborúskodássá változtatták jószomszédi kapcsolataikat. A rablás lett az a nagy szent cél, amelynek elérése érdekében meg lehetett szervezni az egész társadalmat. Szokványos história a pásztorok és a földművesek ellentéte. Mindmeggannyi Káin és Ábel. Ráadásul az általuk képviselt rendszer ellentett gazdasági érdekei kikényszerítették a meggazdagodott klánfőnökök között a torzsalkodást, és mindenféle csetepatét eredményeztek. Mindamellet sok közösségnek sikerült értékeket is fölhalmozni, persze az egyiknek többet, a másinak kevesebbet. Az értékkoncentráció egyenlőtlenségek okává vált az egyes közösségekben belül is és az egyes közösségek között. Amíg a különbség fennállt, számolni kellett azzal, hogy az egyes főnökök rivalizálnak majd egymással, továbbá, hogy a győztes klánok főnökei megpróbálják örökletessé tenni szerzett jogait, igyekeznek uralkodó dinasztiát alapítani. Minthogy számukra legalább olyan fontos volt a saját közösségeik által előállított felesleg elsajátítása, a dinasztia vagyona és hatalma az értéktermelés következménye mindenütt. Csak-hogy a feladat végrehajtása érdekében meg kellett szervezniük a termelést és az elosztást egyaránt.

A feladat végrehajtását a csoportképződés könnyítette meg. Egyes klánokból sajátos rendfenntartó és adószedő korporációk alakultak, tehát katonákból, papokból és hivatalnokokból bürokratikus apparátusok jöttek létre, mederbe terelve a termelést és az elosztást, az egész gazdasági rendszer lefolyását. Apparátusoknak kellett megoldaniuk a folyamvölgyi gazdálkodás sikerét, remélve az öntözés szervezését is. Hivatali szervezetekhez tartozóknak kellett irányítaniuk az egész népesség élelmezését biztosító öntözőművek működését. Rekordterméseket értek el. A gabona és más naturáliák egy részét adóként szállították be az állami raktárakba, ahol az apparátus őrizte az uralkodó növekvő mennyiségben felhalmozni szándékozott értékeit. Adminisztrációjuk nehézkesen működött, de ritkán omlott össze. Valószínűleg azért is volt bürokráciájuk hosszú életű, mert működését legitimálta a vallás. Elhitték, hogy uralkodójuk isteni eredetű. Az emberek úgyszólván csak az istenkirálynak köszönhetik, hogy egyáltalán léteznek, hiszen – felfogásuk szerint – az általuk művelt föld az uralkodóé. A parasztok csak az uralkodó kegyéből dolgozhatnak a földeken, és az ő jószágán múlik, ha betakaríthatják a termést. A parasztok tehát, bár magukénak mondhatják a földet, csak az istenkirály akaratából túrhatják látástól vakulásig, ezért le kell róniuk az adót, sőt imádniuk kell uralkodójukat, áldozatokkal kell kiengesztelni haragját. (Hiába múlik az idő, a szószékről nézve a szárazság vagy a marhavész ma is – isten büntetése!)

Ezzel az ideológiával végeredményben a pórnépet sikerült kizárni a föld tulajdonából. A földművesekből parasztok lettek. Dolgoztak a másén. Bár az istenkirály állami földjének tulajdonjoga végeredményben fikció maradt, de a fából vaskarika és az uralkodó égi küldetésének hitéről, tehát ennek az illúziónak a fenntartásáról adóbeszedők, írnokok, katonák és papok gondoskodtak. Nemcsak ideológiákkal és hókuszpókuszokkal győzködtek a parasztokat, a despotikus rendszer bekebelezte az iparosokat is. A hivatalok ellenőrzése alatt működtek a templomi gazdaságokban összegyűjtött mesteremberek is, akik használati cikkeket, fegyvereket és ékszereket állítottak elő, méghozzá olyan minőségben, amely magasabb volt, mint az egyszerű emberek igény szintje, ezért teljesítményeiket a parasztfalvakban irigyelték ugyan, de nem utánozta senki. Az istenkirály állami gazdaságában elsősorban luxusipart működtettek. Az uralkodó – Friedrich HEGEL és Karl MARX megfogalmazásával élve – valójában nem annyira monarcha, mint inkább közönséges *despota* volt.

A paraszti tömeg, noha termékefeleslegeket állított elő élelmiszerekből, a legtöbb iparcikket tekintve önellátó volt. A kézügyességnek nagyobb volt a szerepe, mint a – munkamegosztással egyenértékű – szakosodásnak. Éppen ezért a rendszer nehézkesen, akadozva működött. Ennek ellenére az államháztartásba bekebelezett iparosok termékeinek töredéke mégis eljutott a vidékre, többnyire a hatalom ajándékaként szétosztogatták, mert a piacot szűkre méretezték, ezen alig tudtak volna forgalmazni. Egyébként is, ami ezen a piacon gazdára talált, az majdnem mind naturália volt, és a pénz közbeiktatása nélkül cserélték ki a forgalmazás résztvevői egymás között. Az iparcikkek előállítói és közvetítői számára ugyanis adva volt egy másik lehetőség, a parasztgazdaságokat a despota háztartásával összekötő csatorna. Ezen szállították a parasztok adóit. Minden szállítmány lassan, lomhán jutott el egyik helyről a másikra. Minden nagyon nehézkesen működött. Ezen az útvonalon tulajdonképpen nem is tudtak akadálytalanul forgalmazni. Az alattvalókat ellenőrizte a bürokrácia, sőt szuverén módon gondoskodott is a javak egyirányú továbbításáról. A templomi gazdaságok adószedő adminisztrációja az iparcikkek egy részét – a jól végzett munka eredményeként – időnként szétosztotta a parasztok között, mintegy ellentételezve az általuk beszolgáltatott adógabonát. Az ajándék iparcikkeknek azonban mégsem egyedül a parasztok látták hasznát. Ugyanis, amit csak lehetett, a hivatalnokok igyekeztek ellopni, majd kufárkodni vele. Bár az iparcikk ekkor még nem volt áru, hanem holmi jutalom, amit ki kellett érdemelni, a korrupst közvetítők csereberéiken megszédítették magukat, s ha akadozva is, működött legalább egy zugpiac. A tolvajlás és a kitüntetés osztogatása persze nem helyettesítette a valóságos piac működését. A káros következmények azon nyomban megmutatkoztak. A templomi gazdaságokban előállított iparcikkek, másfelől az agráriumból származó naturáliák közötti cserefolyamatok kinyitották az agráröllőt, aminek csak a paraszt vallhatta kárát.

ÉRCEK, IPAROSOK ÉS A FÉM ALKATRÉSZEK

Ennek következtében új irányt vett a parasztok sorsának alakulása, de az események csak akkor gyorsultak fel, amikor sikerült rájönni arra, miként lehet kinyerni az ércekből a fémeket. A nyersanyaglelőhelyek ugyanis az öntözéses gazdálkodást folytató társadalmaktól lakott országokban nem, csak azoknak peremein találhatók. Itt azonban siralmasak a gazdálkodás feltételei. Alig terem valami. A fennsíkokat és hegyoldalakat legfeljebb legeltetni lehet. Az igazi érték itt a föld gyomrában van. Aki tehát gazdálkodni akar, annak be kell érnie szerény sikerekkel – eljegyezve magát a szegénységgel. Legtöbbjüket könnyűszerrel hódították meg a nomád pásztorokból szerveződött harcias bandák vagy a folyamvölgyi istenkirályok katonái. Az igazi ellenfelek Kínától Egyiptomig ők lettek. A hegyekben lakó klánok tagjai (minthogy a civilizációknak szükségük volt ipari nyersanyagokra és a peremvidéken előállítható készítményekre) mindenütt a civilizációk vazallusaivá váltak. Eleinte csak fegyvereket és ékszereket tudtak készíteni, kohósítván a rezet, az ólmot és az antimont, bronzot öntve a bányászott ércekből. A készítményekre az uralkodók azon nyomban rá tették a kezüket. Hogy jövedelmezőbb legyen a dolog, sok iparost át is telepítettek udvartartásukba. Lassacskán átalakult tehát a templomi gazdaságok profilja, kovácsok, ötvösök műhelyeivel gyarapodott mindegyik. Az isteni háztartást fenntartó apparátus gondoskodott nyersanyagellátásukról. Ennek érdekében – további szállítmányokat remélve – időnként az uralkodóknak korrumpálniuk kellett a peremvidékek klánfőnökeit. Felcicomázták és felfegyverezték őket. Csakhogy a despoták által alkalmazott korrupció előbb-utóbb a visszajára sült el. Valamennyi archaikus civilizáció történetében meg-megismétlődtek a peremvidéken élő (és a mondott módon felfegyverzett) bandák támadásai.

Bár a történet jó néhány alkalommal azzal végződött, hogy az uralkodókat leöldösték familiástól, azután valamelyik győztes, ám mindenképpen ágrólszadadt klánfőnök ült a trónra, az eseményeket követő változás mégsem hozott sok újat a parasztok életében. Az ipar fő funkciója úgyszólván nem is érvényesült. Hiányzott a gazdaság működéséből az iparcikkek visszacsatolása a mezőgazdaságba. Nem látták el készítményeikkel a civilizációk parasztjait. A despoták megélhetésének fő forrása tehát a terményadó maradt. Néhol, hébe-hóba cseréltek ugyan a parasztokkal egyet s mást, iparcikket adtak élelmiszerekért, a közvetítők fáradhatatlanul lopkodtak, a cseréből nem lett piaci forgalom, inkább megerősödött tőle a korrupt hivatalnoksereg. A paraszti önellátás ezenközben korlátot vont a föld népe köré, alacsony szinten tartotta a fogyasztást, alig gyarapította a kézműipar cikkeinek számát, és csak a legegyszerűbb műszaki megoldásokat engedte kivitelezni.

Ez az egész ide-oda mozgás aránylag kevés embert érintett. A vidék fogva tartotta a népesség túlnyomó többségét. Az archaikus civilizációk központjaiban jó, ha öt-hatezer ember lakott, és ezeknek legalább a fele még mindig a mezőgazdaságban, illetve a terményraktárakban dolgozott. Igényeiket korlátozta

önellátásuk, ezért helyzetük nemigen különbözött a vidéken élőkétől. A civilizációs központok még nem voltak városok. A Tigris, az Eufrátesz, a Nílus, az Indus, a Jangce stb. mellékén jószerével csak a parasztok letek rá a jövő felé vezető útra.

Más lett a helyzet akkor, amikor rájöttek, miként lehet a vasércet kohósítani és az így nyert izzó masszából baltát vagy tört kovácsolni. Ezt a felismerést azonban egy merőben más földrajzi és társadalmi környezetben tudták csak kamatoztatni. A mediterrán partvidék bányászainak és kohászainak termékei például a bronzkorban már eljutottak a közel-keleti civilizációs központokba. A tengeröblökben ugyanis az i. e. II. évezred óta kereskedőtelepek kezdtek működni, melyeknek lakói – felismerve a regionális különbségeket – a javak közvetítéséből és kiegyenlítéséből igyekeztek maguknak megélhetést teremteni. A forgalom egyelőre kicsiny volumenű maradt, és nem volt semmilyen hatással a kereskedők vagy az iparosok lakóhelyei mögött húzódó agrárövezet lakosságára.

Az európaiak kedvezőtlen természeti adottságaik ellenére valósították meg a civilizáció magasabb fokú gazdasági rendjét és alakították ki – jobb életminőséget biztosító – megélhetésüket. A mediterrán civilizációk keletkezése és virágzása annak a kényszerűségnek a következménye, mely az embereket a Földközi-tenger mellékének élelemben szegény partszakaszain szüntelenül arra ösztönözte, hogy a természetfüggő hiánygazdaságban élők – hajóra szállva – felszámolják fogyatékosságaikat, megszüntessék az élelmiszerek hiányát, és pótolják a közelükben elérhetetlen ipari nyersanyagokat. Már a mondabeli argonauták is megvonták a kereskedelem (nemkülönben a kalózkodás meg a hódítás) tengeri útvonalait. Az élelmiszer-ellátás terén importtal ellensúlyozták környezetük szegény választékát. A városokat tehát ellátta a kereskedelem. A kietlen, karsztos tájon azonban alig javult a föld népének sorsa, még élelmiszerekben is szűkölködniük kellett. A kontinens belsejében sem volt jobb a helyzet a prehisztóriában. Itt főleg azért, mert nem voltak ipari központok, városok. Kezdetben a vidékiek az iparcikkekből és általában az urbanizáció értékeiből csak azokhoz jutottak hozzá, amelyeket az egykori gyarmatosítók által fenntartott településeken: városokban és majorokban állítottak elő. Ez a forgalom azonban – cserekapcsolatok kezdetleges volta miatt – alig mérsékelte a római provinciákban és a *limes*en túl a városokban, illetve a vidéken élők közötti életszínvonal-különbséget. A város és a vidék között az agrárolló talán ekkor nyílt a legnagyobbra a történelemben. Mindennek ellenére ők is legyőzték nehézségeiket. Bár nemsokára a bajokat csak tetézte, hogy a civilizációs központok egy részét a népvándorlás kori barbárok elpusztították.

A parasztok és a földbirtokosok azonban a korai középkor óta fokozatosan intenziválták a gazdálkodást, és idővel még fölösleget is tudtak termelni egyes élelmiszerekből. Ezzel lassan-lassan a gazdaság kezdett visszazökkenni a régi kerékvágásba. A többletet ugyanis a lassan gyarapodó városok népessége fogyasztotta el. Mindazonáltal az Alpoktól északra (minthogy nem volt tenger) a

vidék és a város együttélése jóval később vált a mindennapok realitásává, mint a Mediterráneumban. A késedelem ellenére a középkor óta a kontinens belsejében is eleve a cserekapcsolatok és az áruviszonyok hálója fogta össze a rendszert. A parasztok természetesen nem önmaguktól, a maguk fönnmaradásáért és csupán sorsuk jobbra fordulásáért dolgoztak, őket a földesurak szervezték meg annak érdekében, hogy – ellátva feladataikat – eltartsák uraikat is. Az Alpoktól északra erdőt irtva stabilizálták a gazdálkodást és újratermelték függőségi viszonyaikat.

A többi kontinensen a helyzet egészen másként festett. Valamennyi agrár-civilizációt a népességkoncentráció hívta életre, s ezt az állapotot a parasztok szorgalmával működtetett rendszerekben érték el, azáltal hogy az európaiak jóval meghaladó terméseredményeket mondhattak magukénak.

Az öntözéses gazdálkodásban a Közel-Keleten, Indiában, Kínában, Közép- és Dél-Amerikában összehasonlíthatatlanul magasabb terméseredményeket mondhattak magukénak, mint gabonatermesztő kollégáik Európában, mint-hogy a klímát kiismerve, az agrotechnikán változtatva kétszer is arathattak évente. Nekik úgyszólván nem is kellett megismerniük az éhínséget. Hatalmas fölöslegekre tettek szert. A hatalom, a bürokrácia élösködött a fölöslegen, terményadót szedett, és ezért a civilizációs központokban működő ipar nem is pótolta vissza a vidéknek azoknak a javaknak az ellenértékét, amelyekhez a hatalom közbeiktatásával hozzájutott. A vidék fogyasztói kultúrája megrekedt a barbárok színvonalán.

Az iparcikkellátás az európai vidéken is akadozva haladt előre, és csak a középkorban, majd főként a korai újkorban alakította át a fogyasztási szokásokat. A változás feltételeit még a prehisztóriában alapozták meg. Az ipar működése ugyanis (elsősorban technikai színvonalát tekintve) jól érzékelhetően változott meg a vasművesség elterjedését követően.

A vasérc tudniillik nem volt olyan ritka nyersanyag, mint a korábban megismert fémek. A vastartalmú kőzet előfordult hegyekben, sőt síkságokon is, tehát mindenütt olcsó volt a kitermelése. A vasérc olyan adottságokkal rendelkezett, amelyek alkalmassá tették tömegcikk előállítására. A kovácsok – a fegyvereken kívül – szerszámok alkatrészeit készíthették belőle. A földművesek és nyomukban a parasztok is átléphetek a kőkorból a vaskorba. De a folyamvölgyi istenkirályságokban (annak ellenére, hogy a tömegek mindennapi életében megváltozott a tárgyi kultúra, hiszen a háztartások felszerelésében a vasszerszámok és vas alkatrésszel ellátott készségek széles körben elterjedhettek a Krisztus születését megelőző és követő évszázadokban a Közel-Keleten, Indiában vagy Japánban) a társadalmi berendezkedésen és a gazdaság szerveződésén ezek a technikai újítások mégsem tudtak változtatni.

Európában az egész történet kezdettől fogva másként zajlott le. Itt mások voltak a körülmények. A döntő szerepet játszó természeti adottságok eddig inkább akadályokat képeztek, nyersanyagforrásaik révén mostantól fogva kedveztek az ittlakóknak. A vaskori technika jóvoltából az emberek korszakalkotó

módon javítottak anyagi ellátottságukon. Helyzetüket megkönnyítette, hogy Európában nem akadályozta őket a bürokrácia és a merev doktrínák gyűjteménye, az államvallás. Az európai rendszer tulajdonképpen bárhol kiépülhetett a kontinensen. Vasérc nemcsak a mediterrán hegyekben található. Az Érchegységen, az Alpokon vagy a Kárpátokon stb. kívül hatalmas telepei vannak a gypvasércnek, az itt kitermelt nyersanyagot is sikerrel dolgozták fel mindenütt.

Vasszerszámokkal könnyebben ellensúlyozták a kontinens kedvezőtlen ökológiai adottságait. A munkamegosztás változatossá tette a közösségek között eddig tapasztalt monotonitást. Kisebb csoportok váltak ki a nagy földműves tömbből, és elkezdődött karriertörténetük. Ennek eredményeként a családok csaknem mindenütt le tudtak szakadni a közösség köldökzsinórjáról. Kontinensünkön tehát a parasztsaládok sok helyütt kiváltak a klánok kollektív gazdálkodásra kényszerítő kötelékeiből, és önálló életet kezdhettek. A mezőgazdaság a családi gazdaságok laza hálójá lett. Természetesen a paraszti teljesítmények záloga továbbra is a szántóföld maradt. Ekével azonban nagyobb darab földet tudtak termőre fordítani, mint ásóbottal vagy kapával. A szántóföldeken gazdálkodó parasztok jóval több élelmiszert állítottak elő, mint neolitikus őseik. Csaknem megnégyesződött élelmiszerbázisuk. Lehet, hogy a váltás már a neolitikus idők végén, az i. e. III–II. évezred fordulóján elindult, és talán sikerrel végbe is ment a legtöbb helyen a bronzkorban, de az is bizonyosra vehető, hogy a vassal felszerelt ekével jóval több földet tudtak felszántani, mint a földet túró faággal. Noha az ekés gazdálkodást a Közel-Keleten találták ki, majd azután, hogy a folyamvölgyi kultúrákban sikerrel alkalmazták, eredményesen próbálták ki a Mediterráneumban is, ám a szántóföldi gazdaság mégis Nyugat- és Közép-Európában terelte véglegesen új pályára a földműveseket. Az európai erdők tisztásain élőknek nem volt szükségük arra, hogy párosítsák szántógazdaságukat öntözéses gazdálkodással. Néhány mediterrán tájon ugyan ezzel a megoldással is próbálkoztak, de a hispániai, languedoci, provençe-i és lombardiai síkságok kivételével Európában ekkor még őserdők voltak, és az őslakók sehol sem ismerték a népességgkoncentráció nyomását meg a bürokratikus hatalom tunyaságát. (Az ázsiai civilizációkban a szántóművelés nem változtatta a civilizációk társadalmi berendezkedését, a termelés és az elosztás mechanizmusán.)

A SZÁNTÓVETŐK

Az európaiak az ekés gazdálkodás által előállított javakra támaszkodva mindezekelőtt szociális szervezethezükön változtattak. A mediterrán szántóvetők – akárcsak a kontinens belsejében lakó kollégáik – tanyákon és tanyacsoportokban éltek. Európában főleg tanyasi parasztok gazdálkodnak ma is, őseik útja már évezredekkel ezelőtt elvált a gazdálkodás Közel-Keleten kitaposott nyomvonalától. Európában a családi gazdaság lett a társadalmak fennmaradásának

anyagi alapja. Bár Nyugat-, Közép- és Kelet-Európa nagy részén a középkor óta sok falu épült, nem csekély mértékben a földesúri munkaerő-gazdálkodás sajátos következményeként, ám ezek a fejlemények sem változtattak azon a tényen, hogy a makrogazdaság alapegysége a családi gazdaság legyen. A földesurak telepítették a parasztokat, telkeket mértek nekik (ezzel meghatározták a faluképet), és kikényszerítették gazdálkodásukban a munkakooperációkat. A tanyasiakat (és később a falusiakat is) egy-egy körzetben a rokonság szálai fűzték egymáshoz. A klánfőnök természetes vezetőjük volt, a klán településterületén rendet tartott, döntött az ott lakó rokonság vitás ügyeiben, letéteményese volt továbbá a településkörzet földtulajdonának. Megnagyobbított háztartásában iparosok foglalatoskodtak. Ők látták el olyan használati cikkekkel a földműveseket, amelyeket azok nem tudtak elkészíteni maguknak. Ezzel elkezdődött a cserefolyamat, amelyen a klánfőnök, ez a prehisztorikus földesúr akarva-akaratlan nyereszkedett. A vaskészítmények kivételezett helyzetet biztosítottak neki. A balta és az ekevas pénzfunkciókat látott el.

Erre azonban csak alig háromezer évvel ezelőtt került sor. A vaskori törzsekhez tartozó parasztok családjai mindenütt az erdei tisztásokat vették birtokba, s nekiláttak az önálló gazdálkodásnak. Tanyás és szeres településrendjük által megszűnt a klán közös gazdasága, mindenütt felszámolták a nemzetség családjainak egyetlen fedél alatti lakását, a családok különköltöztek, az általuk előállított élelmiszerek mennyisége stabilizálta életszínvonalukat. (Arra is van példa, hogy idővel, mintegy kétezer éves késéssel még a fenyőövben is, tehát kedvezőtlen adottságú tájakon élők – bevezetvén egy sor technikai újítást – javítottak életkörülményeiken.) A kelta, a római meg a germán időkben az Alpoktól északra mindenütt megszilárdult a földművesek helyzete. Bár az erdők tisztásain szétszórta lakó családok izolálódtak egymástól, rokoni kötelékeiket egyelőre nem veszítették el. Az egykori klánok összetartozásának tudata anyagi erővé vált. A klán településterületének első számú földbirtokosa a főnök volt. A tehetősebb klánok főnökei földvárakat építettek, ahova jószágaikkal behúzódhattak támadások idején erdőlakó rokonaik is, noha (hála a szaporaságnak!) idővel a földvárakban – a főnökökön és családjaikon meg házicselédeiken kívül – csak iparosok éltek. Erre néhol már a bronzkorban is volt példa. Az i. e. II. évezred óta a tehetős klánfőnökök majorokká szélesítették őseik családi parcelláskáit. Sikerük volt, mert nem kellett nélkülözniük a mögöttük álló közösség támogatását. A főnökök ugyanis erősségeikben biztosítottak védelmet rokonaiknak támadások idején. Munkáért és adóért – életet! A földvárakban iparosok dolgoztak, akiknek termékei (például a szerszámok fém alkatrészei vagy a cserépedények) javítottak az erdőlakók iparcikkellátásán. Az elmúlt kétezer évben a vidék ipari beruházása mindenütt egy kovácműhellyel és egy malommal vagy egy hámorral, kallóval kezdődött. A középkor óta ezekben az ipari létesítményekben elemi energiáktól mozgatott gépekkel (malom, hámor, kalló stb.) termeltek. Az ipari beruházások következményei nem is maradtak el. Megváltozott a klánfőnökből lett földesúr és a paraszt kapcsolata. Bár to-

vábbra is ellenérdekelt felek maradtak, de szerződéses viszonyt alakítottak ki. Tisztázatlan, hogy a parasztok vagy a mesteremberek szolgáltatnak-e mintát. Mindenesetre az iparos is szerződést kötött a földesúrral. A szerződéses rendszer előnye abban rejlett, hogy íratlan szabályai szerint a földesúr terményadó ellenében ellátta parasztjait iparcikkokkal. (A kontinens keleti felén, ahol a föld kettős tulajdonlása soha nem szűnt meg, még a modern időkben is működött az ősi, patriarchális gazdaság. Például a szeszfőzde, a cukorgyár stb. földesúri tulajdonban volt, a parasztokkal szerződéses viszonyt létesítve jutott nyersanyaghoz. A parasztok árkedvezménnyel vásárolták a vodkát. Még a termelőszövetkezetben is létesítettek állami dotációval, a legfőbb földesúr támogatásával ipari üzemeket, amelyek a piaci árnál olcsóbban adták el készítményeiket, és ellátták a parasztokat iparcikkokkal.) A föld kettős tulajdonlása okán kezdettől fogva különleges jövedelmekhez jutott minden klánfőnök, földesúr. Földjára-dékot élvezett. Az erdei tisztásokon lakó földműveseknek ugyanis terményeik egy részét be kellett szolgáltatniuk, sőt dolgoztak is a főnöki majorok földjein. Mindamellet a családi keretek között fenntartott és a rokonság szálaival meg a mindenféle rendű és rangú szolgáltatásokkal összekapcsolt gazdasági rendszer (minden megkötöttsége ellenére) javított az emberek életkörülményein. A helyzet kezdetben még úgy festett, mint a folyamvölgyi despotikus rendszerek kialakulásakor, de a gazdálkodási-települési viszonyok teljesen eltértek az ottani állapotoktól, ezért a földtulajdonrendszer sem merevedett az istenkirályság adómechanizmusává.

Az európai gazdaság életképességét azok a „népvándorlások” is bizonyítják, amelyek révén az i. e. I. és az i. sz. I. évezredben mindenüvé kiterjesztették a tanyákon élő földművesek klánjainak működését. A történet azzal kezdődött, hogy a népvándorlás korban a telepések ki akartak szabadulni gazdálkodásuk ökológiai és szociális konfliktusainak csapdájából. Felkészületlenségük miatt az egész folyamat elhúzódott, vagy kétezer esztendőn át tartott. Persze mindannyian ősi módszerekkel igyekeztek segíteni magukon. Ki az erdőt gyújtotta fel, ki a gazdagok erődtítményeit. Vagy a természetet, vagy embertársaikat rabolták ki, az eredmény mindenütt az volt, hogy ellenállhatatlanul terjeszkedtek. Elfoglalták a kontinentális övezetet Európában. Paraziták voltak és sikeresek. Még azok is leküzdötték az akadályokat, akik kedvezőbb feltételek között élő kollégáikhoz mérten késésben voltak: az I. évezred vége előtt még az eddig úgyszólván lakatlan tajgába is benyomult a pionír földművesek hada.

Az erdőirtó csoportok társadalmi kapcsolatait és tulajdonlási szabályait mindenütt az jellemezte, hogy a földet közösen birtokolták a főnökök és a földművesek (akár ténylegesen rokonok voltak, akár csak ezt gondolták egymásról). A közbirtokot elvben egy-egy település határvonala korlátozta, de gyakorlatilag egy nagyobb tájra is kiterjedt, például a nyájakat csaknem mindenütt szabadon áthajtották az idegen településeket övező legelőkön. Aztán a földesurak itt is érvényesítették előjogaikat, adót szedtek, erőszakoskodtak. A spanyol *mesta* mondhatni iskolapéldája a mondottaknak. A középkori munkaerő-

válságból lassan kikecmergő nyugat- és közép-európai földbirtokosok feles bérló juhászokat felfogadva próbálták kieső jövedelmeiket pótolni, az élelmes atyafiak pedig hetedhét határon át legeltették juhaikat.

ÉRTÉK, CSERE, KERESKEDELEM

Az agrárgazdaság működésének lehetőségeit minden korban szabályozzák a természeti adottságok. Sok minden úgy zajlik a középkorban is, mint az őskorban. A mediterrán világban élők társadalmában az i. e. I. évezred derekát megelőzően az alapvető problémák abból adódtak, hogy a biológiailag elfáradt tenger partjain a talaj többnyire sziklás és alig terem. Akik itt éltek, arra kényszerültek, hogy az általuk termelt javakat olyan értékekre cseréljék, amelyeket egy másik, távoli tengeröbölben találtak vagy állítottak elő. A prehisztóriában az ökológiai különbségeket cserekereskedelemmel hidalták át. A tenger nem végtelen, kitapasztalható, hol vannak kikötésre alkalmas öblei, a hajós népség kiismerte, miként lehet közlekedni a mediterrán partok között. Ez a tenger (minden homéroszi rémtörténet ellenére) tulajdonképpen degradálódott, szinte áttekinthetővé váltak távolságai, egyre megy, hogy homályos sejtéseik vagy gyarapodó ismereteik voltak arról, hogy hova lehet jutni partjai mentén navigálva. Már az argonauták számára hatalmas tó lett a későbbi *mare nostrum*, noha viharoktól korbácsolt hullámok riogatták a lélekvesztőkön utazókat és kereskedőket, de az öreg tengeri medvék kitapasztalták, hogy rozoga bárkáik – minden bonyodalom és veszély ellenére – milyen útvonalakat használhatnak rendszeresen. A partok mentén lakók éltek a lehetőséggel. A bronzkor óta lebonyolított kereskedést a gazdaságban tapasztalható hiány ösztönözte. Amit nem ad meg a természet, azt szorgalommal, szerencsével és némi terepismerettel kell pótolni. Tudniuk kell a *mediterrán embereknek*, hogy hol vannak bőségében azon javaknak, amelyek másutt hiányoznak. Mikor és hogyan lehet a különbségeket kiegyenlíteni, egyik helyről a másikra szállítani a szükséges (helyenként pedig fölösleges) értékeket: élelmiszereket vagy iparcikkeket, esetleg mindkettőt? A hátrányt előnnyé változtatták.

Ázsia, Afrika és Európa mediterrán tengeröbleiben megbúvó kis kikötővárosok mind kereskedőtelepekből fejlődtek ki. Kereskedők és kalózok éltek egymás szomszédságában. Békésnek aligha mondható munkamegosztásban szervezték életüket. Mindannyian azon ügyködtek, hogy tönkretegyék egymást. A kalmár és a tengeri rabló ikertestvérek. Ugyanígy élnek kollégáik a szárazulaton. Ráadásul az, aki tagja egy-egy városka (hajótulajdonos és kalmár) korporációjának, annak földbirtoka is van. Neki áll a világ. A városi kalmár (mert a várost élelmezni kell!) majort alapított, az antik földbirtokos arisztokrácia eredetileg kalmárokból és spekulánsokból állt. A városalapítók és leszármazottjaik vigyáztak arra, hogy megmaradjon különleges helyzetük, belőlük lett az ókori és a középkori társadalmakban az elit, mert a városi gazdaság a váro-

sért volt. A kereskedelem például nem vett részt a vidék, a parasztek ellátásában. A paraszteknek ugyanis nem volt vásárlóerejük. Elvéte cseréltek ugyan egyet s mást, élelmiszert kínálva közfogyasztású iparcikkért, de ezzel még nem jött létre igazi piac. Aki tehát kívül élt a városi körön, az megmaradt tanyasi alaknak, a *mezei had* sokaságát (a római *paganus*, a későbbi 'pogány' tömeget) gyarapította, azoknak a számát növelte, akik közül bárki és bármikor tönkremehetett, mert kiszáradt a vetése, vagy eldöglöttek a juhái valamilyen vészben. A szerencsétlen pária ekkor végső menedéket választva arra kényszerült, hogy beállt béresnek egy majorba. A majortulajdonos városi polgár volt. Ezzel a munkaerőmozgás és a gazdaság köre bezárult a mediterrán világban. A kalmár = városlakó, a törzsökös városlakók zöme = nagybirtokos. Más parasztek útja a városba vezetett. Tömegesen azonban aligha tudtak ide bejutni. Munkát is alig kaptak, iparűzéshez pedig legtöbbjük nem is értett. Sokakon ott élő rokonságuk segített, és bebocsátották őket. Az összetartozás tudata Dél-Európában (és főleg a Balkánon) még ma is a társadalom legfőbb motivációs tényezője. Ha már a hatóságok is elismerték a jövevények állampolgárságát, az erőszakos atyafiak igényt tarthattak városlakókként a közellátásra. Élelmiszert osztogattak köztük, és cirkuszi játékokat rendeztek, hogy levezessék feszültségeiket. Néhanapján teleették magukat, és kedvükre ordibálhattak. A szurkoló alkalmanként voksával fizetett. A város előkelői tulajdonképpen garas árán megvásárolták szavazataikat. Persze arra ügyeltek, hogy a vételárat közpénzekből fedezzék.

A városokat a városi arisztokrácia által alapított majorokból élelmezték. A tanyasi paraszt nem is tudta eladni vagy elcserélni termékét vagy jószágát szaporulatát, mert alig volt értékesíthető fölöslege, s a piac elérhetetlen messzeségben, inkább délibábként állt tótágast a horizonton. Az antik paraszt olykor-olykor mégis arra kényszerült, hogy élelmiszert cseréljen városi iparcikkért. Elvéte meg is tehette. A legfontosabb ipari készítményekhez, mindenekelőtt a szerszámok fém alkatrészeihez így jutott hozzá. Ágrólszakadt alak volt, mert nem volt szállítókapacitása. Akár a maga tanyáján élt, akár egy majorban vállalt részes művelést, nem tudott bekapcsolódni földtulajdonosként az árugazdaság folyamataiba.

AZ ANTIK GAZDASÁG

Az ókori áruforgalom privilegizált részese kizárólag a (földbirtokossá vált) városi kalmár. (Ez volt a helyzet Dél-Európában a középkorban is. Ezt a mintát másolták az Alpoktól északra is.) Az antikvitásban csak a kereskedő, a bankár tudott vagyont akumulálni, csak ő tudott fogyasztási javakat teaurálni. A többiek életszínvonalához képest az ilyen ember egy korszakot váltott, életminősége jócskán megemelkedett. A városi polgár kereskedhetett, lehetett földbirtoka, közügyekkel foglalkozhatott, teljes jogú honfitársként élte életét. Hozzá

képest a parasztnak alig volt mozgástere. A paraszt az egykori senki földjén, a közterületen tengette életét, pénze nem volt, önellátásra rendezkedett be. Csak akkor tudott változtatni helyzetén, ha bemenekült egy városba, és ott – állampolgári jogaira hivatkozva – vállalta a paraziták sorsát, vagy pedig elszegődött katonának. Még a mondott lehetőségek kombinációit is kipróbálták. A kiszolgált katona végül is földhöz jutott, bár többnyire a gyarmatok valamelyikén kellett letelepednie, ahol alig volt lehetősége arra, hogy értékesítse termelvényeit, de joga és néha alkalmja is nyílt arra, hogy bekapcsolódjon az értékcsere folyamataiba. Ő maga is fogyasztóvá vált. Ennek következtében a makrogazdaságban önálló rendszerek váltak uralkodóvá. A telepések többsége távol élvén a tengerektől, jó részük az Alpoktól északra lett részesévé annak a gazdasági rendszernek, amit a kelták vagy a germánok (és mások) klánjaik vérségi kötelékei között alakítottak ki. Mikor a provinciákban összeomlott a római rend, a régi váz fennmaradt, ennek mintájára rendezkedtek be. A kora középkori gazdaság értékforgalma (így a fogyasztási javaké) a mélypontra süllyedt. A helyzet csak akkor kezdett megváltozni, amikor – a középkor végén, a luxus-cikkek, „gyarmataruk” szívértására – kiépülőben volt a világgazdaság.

A SÖTÉT KÖZÉPKOR GAZDASÁGÁNAK FORRÁSAI ÉS A VILÁG VÍZVÁLASZTÓI

A forgalom alacsony szintjén a kontinens belsejében alig voltak városok. Az erdőkkel borított Európában őseink túlnyomó többsége vidéki ember volt, akinek a földből kellett élnie. Jórészt ebből adódtak problémái. Tudniillik minden egyes földdarabot eredendően két tulajdonos mondhatott a magáénak. Egyfelől az, aki művelte azt, másfelől a földműves előkelő rokona, klánjának feje, aki főnökként csak akkor tudott létezni, ha retye-rutyája helyette is túrta a földet, és adományaival eltartotta megtollasodott rokonát. Ezzel azonban a kapcsolatok láncolatának még nem volt vége. A klánok között hierarchia alakult ki, a leggazdagabb klánfőnök azon a földdarabon érezhette magát földbirtokosnak, amelyen a vele egy nyelven beszélő klánok tagjai laktak. Nem volt uralkodó, legfeljebb törzsfőnök. A törzsfőnök hatalmának jogalapját (kivált, hogy ő a törzsi földtulajdon legfőbb letéteményese) természetesen senki sem vitatta. A törzsi, nemzetségi rendszer urai valóságos láncolatot alkottak. A lánc végén az a földdarab volt, ahol a főnök rokonai dolgoztak. Ők – a rokonságra való tekintettel – elismerték a törzsfőnök birtokjogát. Az atyafiságos földbirtoklás láncolatának egyik végén tehát az utolsó láncszemet egy tanyasi gazdálkodó testesítette meg, míg a másik végén egy olyan barbár uraság terpeszkedett, aki földtulajdonosként hivatásának tekintette védeni az ősi földet és vele együtt a rajta élőket, rokonait. A földesúr végeredményben a birtokán lakó törzsbeliakat óvta mindenféle idegen rablók támadásaitól. A helyzetből következik, hogy a legfőbb földbirtokos természetesen élvezni óhajtotta a vízonszolgálatokat, ezen

a címen élte fel a vitézkedése ellenértékeként beszédett adókat. A tanyasi gazdálkodó és a törzsfőnök (a klánfőnök stb.) ugyanannak a földnek volt – egymástól elszakíthatatlan, ám ellenérdekelt – tulajdonosa, egymásra utaltságukban meghúzódó feszültségek következményeként működött az általuk megtestesített földbirtoklási rendszer.

Ez az ellentmondás a hétköznapi gyakorlatban azt jelentette, hogy a klánfőnök és a ténylegesen gazdálkodó kisember közösen használta az erdőt, a legelőt, a rétet, de mindannyian külön-külön gyakorolták tulajdonjogaikat (ismét a már mondott viszonzatszolgálatok fejében) az egyébként közbirtoknak tekintett szántóföldeken. Majd kétezer év annak a törekvésnek a jegyében telt el, hogy miként tudják a láncolat egyik és másik végén állók egymást megrövidíteni, melyik fél tud (a másik rovására) kedvezőbb pozíciót elfoglalni, több adót beszédni vagy kevesebbel leróni tartozásait. A kötélhúzás eredménye természetesen nem kétséges olyan időszakokban, amikor a termelőket szinte semmi sem ösztönzi a javak értékesítésére, tehát még nem működik (bármily esetleges, csökkent egyelőre) a piac. A földből élő társadalmakban van piac, de nincs piacgazdaság. Ráadásul a modern idők előtti Európa helyzete sajátos. Az előkelő klánfőnök itt földesúr lesz, a földet művelő klántag pedig paraszt. A földesúr nyereszkedik az adózó paraszton. A közös földbirtokláson alapult az egész mechanizmus, de ez Európán kívül sehol sem valósult meg. Alapvetően különbözött a mediterrán gazdaságtól, amely a városok kalmárainak közös jogállásán alapult, és csak az abban részesedők számára biztosította a földbirtokos pozícióit, a majorgazdaság működtetésének lehetőségét. (A helyzet azonban valamikor olyan lehetett, mint a kontinens belsejében, hiszen a pénzarisztokrácia vérségi arisztokráciából fejlődött ki.) Az európai tulajdonlás másrészt alapvetően különbözött a folyamvölgyi kultúrák despotikus rendszerétől, mert az öntözéses kultúrákat fenntartó társadalmakban a kedvező természeti adottságok lehetővé tették a kivételesen nagy létszámú népességgel való koncentrációt és az így körülhatárolható területeken az adminisztráció által szervezett gazdálkodást. A falvak és nem a családfők fizették az adót, és egész falvak dolgoztak az állami földeken.

A hordalékos folyamvölgyek „hidraulikus társadalma” (Karl WITTFOGEL kifejezésével: *hydraulic society*) a reá nehezedő apparátus súlya alatt rogyadozott, noha ez a gazdaság összehasonlíthatatlanul több élelmiszert termelt és több embert tartott el, mint földünkön bármely másik. Kína, India, Mexikó népességi mutatóival a föld egyetlen körzete sem vehette fel a versenyt, és ami Európát illeti, az itt lakóknak többet kellett nélkülözniük, legfőképpen gyakrabban kellett éhezniük, mint ázsiai vagy egyiptomi, perui, közép-amerikai kollégáiknak. Cortés katonái 1521-ben olyan területeken fosztogattak Mexikóban, ahol a laksűrűség még az európai csúcsteljesítményt, Toszkanát vagy a holland Seelandot is meghaladta. Kínában a Jangce-völgy demográfiája közismert. A Nílus középső folyásának laksűrűsége Egyiptomban nem változott a Közép-Birodalom korától napjainkig. Mezopotámiában háromezer évvel ezelőtt leg-

alább kétszer annyian éltek, mint ma a Tigris és az Eufrátesz között. Indiában (ahol mindig is hatalmas tömegek koncentráálódtak) a legendás szegénységgel még nem találkozott az első gyarmatosítók.

Ezek az adatok arra figyelmeztetnek, hogy az agrárium eltartóképessége a despotikus civilizációkban a legnagyobb. Noha ez elsősorban a bőven termő talajoknak, a csapadékbőségeknek és a termelési meg az elosztási folyamatok bürokratikus szervezésének köszönhető, kétségtelen tény, hogy az emberiség történetében ezekben az övezetekben érték el a legnagyobb laksűrűséget. Amerika felfedezésekor a világ népességének közel kétharmada az öntözéses mezőgazdaságban termelt élelmiszereket fogyasztotta el, az európai lakosság ennek a tömegnek mindössze egyhatoda lehetett. Bár a népesedés ütemében vannak regionálisan érzékelhető különbségek, jó háromezer éve az a helyzet, hogy az emberiség több mint háromnegyed része az alluviális folyamvölgyekben keletkezett archaikus civilizációkban és jogutódaiban lakik.

A népesedés évezredes ballasztja máig nem változott. Kortársaink zöme ma is hidrokultúrák fenntartására fordítja energiáit. A megélhetés forrásai azonban az ipari forradalom lezajlása óta számottevően bővültek. Felettébb problematikusak azonban a következmények. Napjainkra az emberiség fele városlakó lett. A gazdasági és intellektuális haladás talapzata már egyre kisebb földfelület, nő, terjeszkedik az ipari környezet. Egyidejűleg a megalopoliszokban az ingyenélők roppant tömege szaporodott el. Az ipar nem tudja mindazokat foglalkoztatni, akik városlakók lettek. A helyzet már jól ismert az antikvitásból. A méretek különbözőek ugyan, de mindkét korszaknak közös vonása, hogy a városi lumpenek tönkrement parasztok. Elgondolkodtató, hogy az ipari kapitalizmust megelőzően az emberek túlnyomó többsége, csaknem 9/10 részük a mezői szorgalom lapályain a családi gazdaságokat tekintette munkahelyének! A 15–18. századi népesség-összeírásokból ítélve a városlakók kétharmada volt polgári státusú és tagja valamilyen korporációnak, de egyharmadát, a vidéki származású, szakképzetlen munkaerő hadát, a segédmunkásokat, a piszkos munkát végzők lenézett tömegét legfeljebb megtűrték, kiszolgáltattott csöcseléknek tekintették. Holott a tiszteletre méltó polgárok aligha tudtak volna nélkülük létezni. Vajh, mi változott a modern ipari civilizációban, ha a vendégmunkások helyzetére tekintünk?

A mezőgazdaság és az annak alapjául szolgáló földtulajdonlási rendszernek tehát több változata alakult ki. Az elsőben egy közösség vette birtokba megélhetésének előfeltételét, a klán vagy a despotikus állam által elfoglalt területet. A klán (a törzs) vagy azoknak leggazdagabb főnöke, a király volt a föld legfőbb birtokosa, a tulajdonjogokat tehát ő gyakorolta. Ebben a rendszerben az öntözéses gazdaság segítségével hozták létre – a faluközösségekben élő paraszttömegeket munkára fogva – a birodalmak élelmiszerbázisát.

Egy másik földtulajdonlási változatot a mediterrán kereskedőközösségek tudhattak magukénak, akik (kikötő-)városokat alapítottak, és városi polgárok-ként – a polgártársaikat élelmező – majorokat üzemeltettek. A rendszerbe nem

léptek be a parasztok, mert szállítóeszközök és pénztőke hiányában sem kereskedelemmel, sem többlettermeléssel nem foglalkoztak. A városok testületei – növelni akarván a vállalkozó polgárok jövedelmeit – gyarmati hódításokba fogtak. Ezekben az akciókban katonákként részt vehettek parasztok is, akik, ha kiszolgálták idejüket, bérlőként letelepedhettek valamelyik gyarmaton. Egyebekben a földtulajdonlást a közösségek, illetve a közösségekhez tartozók testületileg gyakorolták. Tudniillik a város maga volt a tulajdonos. A rendszer a Földközi-tenger mellékére korlátozódott, és az ókorban, majd a középkorban megújult, és ekkor igen sikeresnek bizonyult.

AZ EURÓPAIAK KÜLÖNÖSSÉGE

Arra azonban senki sem gondolt, hogy Európa belsejében az agrárnépesség kezdettől fogva a maga útját járta. Kontinensünk agrárfejlődése különös teljesítmény a világtörténelemben. A mediterrán civilizáció ugyan kihasználta mindazon előnyöket, amelyeket az ipari nyersanyagok kereskedelme és feldolgozása, a biotóp különbözőségei, valamint a barbár európai gazdaság és a közel-keleti agrárcivilizáció között létesíthető kapcsolatok jelenthettek az itt élők számára, de volt egy eredendő fogyatéksága, végül is emiatt roppant össze az antik gazdaság. Bár ez a rendszer abból tartotta fenn magát, hogy képviselői már a piacon működtek, részesei és haszonélvezői voltak az ott végbemenő folyamatoknak, ám az itteni parasztokat teljes mértékben még ez a gazdaság sem volt képes bekapcsolni a piac cserefolyamataiba. A földet túrók nem jutottak hozzá a városból érkező értékekhez. A város technológiákat, üzemi szervezeteket, ideológiákat és közigazgatási gyakorlatot exportált vidékre, jobbra csak a majorokba, ahol ezeket a helyi szükségletek kielégítésére használták fel, ön-ellátók lettek, és elszakadtak a centrumtól. A római gyarmatok feltartóztathatatlanul provincializálódtak.

Európában az antikvitás piaca hol működik, hol nem, az áruviszonyok még esetlegesesek. Súlyos fogyatéksága volt az antik gazdaságnak résztvevőinek társadalmi megosztottsága, hiszen annak ellenére, hogy maga a rendszer a javak forgalmára épült, a parasztok sehol sem élvezték a cserefolyamatok előnyeit. Néhány véletlen esetet leszámítva, nem is vettek részt ezekben.

A városlakókat a majorok termésével élelmezték. A majorokat kereskedők alapították, olyan famíliák a tulajdonosok, ahol nyilvánvaló az ősök pálfordulása. Az egykor volt törzsökös arisztokrata átvedlett kereskedővé, miközben rendszerint megtartotta majorgazdaságait. Kialakult továbbá egy áruforgalmazó kereskedőcsoport is, amelynek működése árfelhajtó tényezőnek bizonyult. A már-már méregdrága élelmiszerek legfőbb vásárlója a városi képviselőtestület lett, mivelhogy etetnie kellett a képviselőtestületet megválasztó polgárokat. A polgártársak szavazatára mindig szükség volt. Bár közülük sokan elszegényedtek, de megtartották jogállásukat, ezenkívül hovatovább nem is volt már

más létalapjuk, szavazataikból tengődtek. A képviselőtestületet tehetős polgárok alkották, tulajdonképpen olyan kereskedők voltak, akik a kereskedelmi flottát, a manufaktúrákat és a majorokat működtették. Ahhoz, hogy továbbra is a közhatalom képviselői maradjanak, szükségük volt a lumpensoportok politikai támogatására. A rendszer leginkább egy mókuserékre emlékeztetett. A veszteségeket elkerülendő, közadókból fedezték a város kiadásait. A polgár tehát adózott és nyereszkedett a támogatott piac áruforgalmán.

Egy harmadik változatban az európai parasztsaládokból alkotott klánokhoz fűződött a tulajdonlás, és pedig oly módon, hogy a parasztsalád feje *de facto*, a kláné pedig *virtuálisan* gyakorolta a föld tulajdonlásával kapcsolatos jogait. A két szélső póluson állók tehát egyidejűleg voltak a földnek birtokosai, de tulajdonos csak a történelmi arisztokrácia tagja lehetett. A paraszt által ténylegesen megművelt (tulajdonba vett) termőföld használatáért adóznia kellett a birtokosnak, aki ugyanakkor valóságosan nem sajátította el – munkájával és annak eredményeként termett javak hasznát élvezve – birtokát.

Ez a rendszer csak Nyugat- és Közép-Európában épült ki teljes mértékben, a periférián (azaz a kontinens talán több mint a felén) csak részlegesen. A paraszt azáltal jutott előnyösebb helyzetbe a világ más sarkaiban élőkhöz képest, hogy Európában az általa előállított terméktöbbletet elcserélhette vagy eladhatta iparcikkekért. Másrészt annak következtében, hogy a piac kapcsolta őket össze a városlakókkal, fejlődésnek indult városon és vidéken egyaránt az ipar, kilépett a házi szorgalom korlátaiból. A paraszt és az iparos egyaránt termelő, illetve fogyasztó volt, de csak a piacon találkoztak egymással. A piac a világtörténelemben először igazi piac lett, az eladás és vásárlás mechanizmusa, a gazdaság köre mind jobban bővült, hovatovább világgazdaság lett belőle. Keleti fűszerek és csecsebecsek forgalmazásával kezdődött, majd Amerika aranyát követte Európába a gyarmatáru, s ezenközben kontinensünk fogyasztópiacán megjelent valamennyi társadalmi réteg. Ettől kezdve Európa urbanizált övezetében a vidék, a parasztok sorsa gyökeres fordulatot vett. A házi barkácsolással és ügyeskedéssel előállított felszerelésüket (az épületeket, a bútort, a ruhákat stb.) a parasztok is felváltották iparcikkekkel. A fogyasztási javak közül az ipar által előállítottakat nekik is meg kellett vásárolniuk. A paraszt pénzt adott értük. Ő pedig mezőgazdasági termelvényeit értékesítette. Nem naturáliákkal csereberélt, a gabonát és a gyapjat pénzért adta el, a kaszát és a lábast pénzért vette meg. A paraszt, belépve a pénzfolyamatba, gyarapította az eladók és a vásárlók táborát, s miután a társadalom túlnyomó többségét alkotta, kiszélesítette a piacot, és megtöbbszörözte az áruforgalmat. Minden a feudális földtulajdon kettősségének tudható be. A középkori jobbágy-paraszt jutott először abba a helyzetbe a világtörténelemben, hogy termékeivel megjelenjen a városi piacon, értékesítse azokat, és iparcikkeket vásároljon magának.

Az agrárfejlődés három típusát Friedrich HEGEL nyomán – történetfilozófiai és közgazdasági szempontokat egyesítve – Karl MARX jellemezte először *A tőke* elmunkálataiban, az ún. „nyersfogalmazványokban”. Ezek azonban egy

évszázadon át semmiféle hatást nem váltottak ki, mert kéziratban maradtak. Századunk derekán jelentek meg, és nemsokára élénk viták kereszttüzébe kerültek.

A gazdaságtörténetészeket nem lehet azzal vádolni, hogy romantikus eszmefuttatásokat vetnek papírra. Mindannyian tisztában vannak azzal, hogy a vétel- eladáson alapuló üzlet és a spekuláció között nem húzódott válaszfal. Ezt a helyzetet kritizálták a római szenátusban a politikusok. Kedvenc témájuk azóta sem veszítette el aktualitását. A korrupció melegágyát lehet szidni. A két évezredes retorikai teljesítmények hovatovább felülmúlhatatlanná és jogfolytonossá válnak. Arról kevesebb szó esik, hogy a javak körforgása gépezetének működésétől (amelynek mozgását a korrupció kenőpénzei könnyítették meg) miért maradtak távol a parasztok. Nem esik szó arról, hogy esélyük sem volt részt venni a cserefolyamatokban.

Amíg a majorok gazdaságában nem állítottak elő többletterméket, a parasztok éltek a maguk életét. Főlöleg nem került ki gazdaságukból, önellátók maradtak. Egy helyben topogtak. Igényeik világa csak addig tartott, amíg a szem ellát. Ilyen a tanyasiak gondolkodása. Provinciális. Persze voltak olyan iparcikkek, amelyekről ők sem tudtak lemondani. A parasztoknak történetesen szükségük volt fazekakra, szerszámok vas alkatrészeire stb., kénytelenek voltak időnként belépni a cserefolyamatokba. Házaló kereskedők által közvetített iparcikkekért értékesítették javaikat, cserélték el sajtjukat, olajbogyójukat, juhaik szaporulatát és néha gyapját stb. Máskor a majorban működő mesteremberekkel jutottak egyezsége, néha a majortulajdonos jóváhagyásával, hiszen attól sem volt idegen a haszonszerzés. A majortulajdonosok a prehisztorikus klánfőnökök emlékét idézték. Az általuk képviselt rendszer működésének eredményeképpen a parasztok termelvényeikért most is az ipari műhelyek szériatermékeit kapták ellenértékként. Ez persze kevés volt az üdvösséghez. Annak következtében, hogy a paraszt tulajdonképpen megmaradt önellátónak, gazdaságának műszaki színvonala sem emelkedett. Az egész rendszer végeredményben stagnált. A vidék anyagi kultúrája (leszámítva a majorok felszerelését!) változatlan maradt. A helyzeten akkor tudtak változtatni, amikor a földesurak megélhetési költségei emelkedtek, mert luxusáruk (fegyverek, ékszerek, kelmék, fűszerek stb.) vásárlására törekedtek. Jövedelmezővé kellett tenniük gazdaságukat. Az erdőkbe parasztokat telepítettek, és falvakat alapítottak, ahonnan pénzdótot szedtek be. Ennek meg is lett az eredménye a paraszti gazdálkodásban is. A falu műszaki ellátottsága csak a középkorban kezdett javulni, de nem annyira Dél-Európában, inkább ott, ahol jövedelmezővé akarván tenni a gazdaságot, telepítették a jobbágyokat, noha az ókorban még kilátástalannak tűnt a paraszt sorsa, tehát a kontinens belsejében.

A klánfőnökből lett földesurak, az olyan nemzetközi méretű korporációk, mint a szerzetesrendek, eredményesebben gazdálkodtak, mint az itáliai flottatulajdonosok vagy rokonaik. Minthogy állandóan szűkében voltak a művelhető földnek, hiszen a kontinens belsejét még erdők borították, azon igyekeztek,

hogy a termőföldeket minél intenzívebben kihasználják, és ennek érdekében a parasztek anyagi érdekelttségét javító munkaerő-gazdálkodást vezettek be. A parasztekkel (legalább szóban) szerződést kötöttek, akik – ezáltal megváltozott társadalmi státusuk – jobbágyok lettek, jószerével korlátozott módon ugyan, mégis bérlőként használták a földesúri birtokokat. Ez a helyzet megkönnyítette a majorokban alkalmazott technológiák átmenését a paraszti gazdaságba.¹

A gazdálkodás javuló teljesítményei révén leküzdötte hátrányos helyzetét, elhárította a természet eddig minden haladás útját keresztező akadályait. Az őserdők irtása nyomán a középkori gazdálkodók olyan kiterjedt technológiai bázist, a mezőgazdasági munkaeszközök valóságos arzenálját hozták létre, mely még később is kiszolgált a paraszteknek. Még az újkorban is, amikor bevezették az „új gazdálkodást”, tehát innovációkat alkalmaztak, az ősköltől örökölt hagyományos termelési eljárások akkor sem változtak meg alapvetően, amikor a parasztek többletermékeket állítottak elő, és értékesítették áruikat, hogy azoknak ellenében fogyasztási cikkek vásároljanak.

A JAVAK FOGYASZTÁSA ÉS A PIAC

A gazdálkodás munkakultúráját tehát vidéken, de a fogyasztását a városon találták fel. A piacon megteremtették a falu és a város közti kapcsolatokat, ám ezáltal két teljesen különböző időben keletkezett, egymástól történelmileg eltérő műszaki kultúrát rendeltek egymás mellé, sőt egyesítettek minden egyes paraszti háztartásban, amivel (bár korántsem sejtették, hogy hova vezetnek próbálkozásaik) megteremtették a családi üzemet és a paraszti életformát előbb-utóbb szétfeszítő ellentmondás kereteit.

¹ AMER 1974. 137–171; BADER 1957/I., 1962/II., 1973/III., BERNUS 1989. 93–104; BOURGIERE 1991; BUTZER 1976; CHAYANOV 1966; CHIVA 1991. 21–26; CHOUQUER 1985. 7–30; CHOUQUER 1991. 45–58; CHOUQUER–CLAVEL–LÉVEQUE–FAVORY 1982. 847–882; CHOUQUER–FAVORY 1991; COULBORN 1956. 156–235; CUNO 1980. 245–275; DIEDERIKS–LINDBLAD–NOORDAM–QUISPÉL–VRIES–VRIES 1995; DOGSHON 1981. 130–144; DUMASY 1988. 147–167; EDELMAN–HERMITTE 1988; FINLEY 1965. 29–45; FINLEY 1976; FINLEY 1985; GLUCKMAN 1967; GUILLET 1987; HACKENBERG 1967. 478–492; HERRMANN 1973a. 164–201; HERRMANN 1973b. 54–70; HERVÉ–POUPON–ROUSSEAU 1989. 159–176; HESS 1977. 762–778; HOFFMANN 1998; KERKVIET 1975. 7–11; KRISTIANSEN 1980; 1–37; LENSKI 1977; MAINE 1988; MARX 1953. 375–413; MARZOUK 1989. 9–36; MENDRAS 1972. 78–89, 126–139; MITTERAUER 1979; NEHLSSEN 1972; ROSTOVITZEFF 1941/I–III, ROSTOVITZEFF, 1957/I–II; SAUTTER 1991. 15–20; SELNOW 1973. 69–112; SEYER 1968. 232–255; SHERRATT 1980. 313–330; SIGRIST 1967; STEUER 1987. 113–197; STRAYER 1956. 15–25; STRAYER–COULBORN 1956. 3–14; TÁRKÁNY SZÜCS 1981; TÖKEI 1965; TÖKEI 1969; TÖKEI 1977; VERDON 1987. 215–242; WEBER 1891; WEBER 1979. 23–104, 297–502; WENSKUS 1977²; WENSKUS 1978/II. 19–46; WÜHRER 1959. 1–52.

Az elfogyasztott élelem – biológiai szabályok miatt – nem szolgál tárgyi bizonyítékként a későbbi korokban arról, hogy milyen is volt a tárgyi kultúra. Az épületek, a lakberendezés és az öltözet azonban örök életű emléke az egykori fogyasztási szokásoknak. A változások jelei főleg az Alpoktól északra húzódó tájakon mutatkoztak, mikor előbb a majorokban koncentrálódó iparral, majd a középkor végétől a városokban élő mesteremberekkel kiépítették rendszeres cserekapcsolataikat a parasztok. Itt azonban az utóbbiak maguk jelentek meg árujukkal a vásárban, nem volt szükségük felvásárlókra, közvetítőkre.

Persze a város főterén ismétlődően megrendezett piac vagy vásár csak a tézőpontja az egész folyamatnak. Luxuscikkekkel és kereskedőkkel kezdődött minden. Ehhez tengerre volt szükség. A Mediterráneumból kiinduló kereskedelem átkarolta a kontinenst. Az Atlanti-Európa partvidéke is piaci övezet lett. A pénzforgalmat eleinte arab érmékkel bonyolították le, majd a Karoling-kor óta egyre több áru és pénz áramlott a kontinens belsejébe. Később a Dél–Észak útvonalat részesítették előnyben, az Alpokon vagy a Rhône-völgyön szállították csereértékeiket. Kezdetben a piacot még az adókból élő arisztokraták tartották fenn, majd az áruforgalmi intézmény lassan kiterjedt, és megjelentek rajta a közrendűek is. A folyamat gyakori megtorpanásokkal haladt előre, de a középkor elmúltán már egyrészt feltartóztathatlannak bizonyult, másrészt átalakította a parasztok környezeti kultúráját is. Általános érvényűvé vált. Ez annak hatására következett be, hogy a kereskedelmi kapitalizmus – valamennyi kontinenst Európához kötve – kiterítette a világgazdaság hálóját. Ennek következtében véglegesen megszilárdult az európai parasztok gazdasági pozíciója, legalábbis azoké, akik ki tudták kerülni a provinciális gazdaság feudális rendjéből a kapitalizmusba való átmenet buktatóit, nem estek áldozatul szelekciónak. Az iparcikkek ollója és más tényezők hatásának eredményeként sok paraszt ment tönkre. Aki megmaradt, előbb végérvényesen iparcikkfogyasztóvá vált, majd gazdaságának szakosodása folytán élelmiszert is kénytelen volt beszerezni. Az egész történetet a termékmozgás áramlatai hatották át.

A helyzet előtörténete röviden a következőkben foglalható össze. A javak eleinte, a prehisztóriában tapasztalt erőtlen sodrú kezdetek óta a tanyák mezőgazdasága, illetve a klánfőnökök földvéraiban koncentrálódott ipar között mozgott. Ezek a körülmények egyben lehetőséget teremtettek arra, hogy patronus–kliens viszony épüljön ki a klánfőnök, illetve a mesterember, másfelől a klánfőnök és a tanyasi gazdálkodó között. Mindezek a kapcsolatok elég széles alapot képeztek ahhoz, hogy – legalábbis az ezredforduló után – a majorok és a parasztgazdaságok termékcsereivel helyettesítsék a klángazdaság egykori mechanizmusát. A földvárában télen fagyoskodó, nyáron az élsdiéktől szenvedő klánfőnök és a sötét, a fűthetetlenül hideg lakótornyában gubbasztó földesúr gazdasági környezete nem sokban különbözött egymástól. (Létezése gazdasági alapját mindkettőnek fegyverrel kellett védenie a konkurenciától.) Mindkettejük egy major központjában tanyázott. Olykor sánc és vizesárok övezte az iromba tornyot. A majorban – az élelmiszer-termelésben foglalkoz-

tatott béreseken és úrdolgára kötelezett paraszton kívül – mesteremberek üzték az ipart. A régészekről földváraknak titulált majorokban élő kézművesek iparcikktermelése azonban nem sokáig elégítette ki a vidéki társadalom igényeit. A mesteremberek, ha csak tehették, kereket oldottak, és a városokba költöztek, ahol hamarosan – a kereskedők példáján okulva – céheket alapítottak. Az iparüzést tehát (a 11–13. század óta) fokozatosan a városi műhelyek mesteri mondhatták magukénak. Az „iparcikkért mezőgazdasági árut” elv már a középkorban általános érvényű lett.

Az áruforgalom előbb a mediterrán világban, majd az Alpoktól északra is behálózta a kontinenst. A gazdaság ágazatainak egyenlőtlen területi eloszlása kijelölte az áruszállítás pályáit. Amilyen mértékben vált eltartóképpé a „mezőgazdasági cikkért ipari terméket” mechanizmusa, úgy fogyott a szabad föld. A földhiány hovatovább megkötötte még a földesurak kezét is, az ezredfordulóig eltelt időben lassanként megakadályozta a parasztok szabad földfoglalását, majd a földbirtokosok kezén is egyre kevesebb parlagföldet hagyott. A pórnép tehát nem vándorolt többé a korai középkor végén jobb megélhetése reményében, mint a régi szép időkben. Hovatovább már csak akkor költözött, ha telepítették.

Mindebből következik, hogy az egyes fokozatok 1. a despotikus uralkodók állama, mely a földtulajdont illetően konzerválta a barbár klánrendszer természetét; 2. a mediterrán gazdaság, ahol a különféle természeti és történelmi adottságokat kiegyenlítő kereskedelem társadalmi elitje alkotta meg a városi földtulajdon korporációit; 3. végül az Alpoktól északra kibontakozó feudalizmus – amelyben a klánrendszer kollektív földtulajdona és a kereskedelmi arisztokrácia magánföldtulajdona ötvöződött egymással – végül is nem foghatók fel egyszerűen egymástól függetlenül létező típusokként. A fejlődés dialektikájának sajátos megnyilvánulásai ezek az esetek, mert egymásból kinövő formációk mindannyian. Már négyezer évvel ezelőtt az európai barbárok bányáiból származó nyersanyagszállítmányokat a közel-keleti államok templomi gazdaságaiban foglalkoztatott iparosok dolgozták fel. (Ugyanide szállították Núbia aranyát stb.) A mediterrán klánarisztokrácia hajótulajdonosként közvetített, és ha sok egymást váltó nemzedék egymásutánjában megszédte magát, a kereskedők városi testületét alkotta meg. A város különféle javakhoz juttatta az őt fenntartó korporáció tagjait, így lett a kereskedőből majortulajdonos. A kontinens belsejében, az egykori provinciákban (amikor a kereskedelmi áruszállításokra alapozott gazdasági rend összeomlott, a gyarmatok perifériája, a centrum közigazgatási, ipari bázisa és legfőképpen az itt működő piac csaknem megszűnt létezni) a majorok üzemi szervezete átalakult egy szóbeli megállapodásokkal szentesített bérletrendszerré, melyben a földtulajdont a földesúr és a (bérelő) paraszt egyaránt magáénak mondhatta. Persze ez a mechanizmus csupán az Elbától nyugatra működött, és az első ezredforduló utáni századokban terjeszkedett lassan – telepítések révén – keleti irányba. Kelet-Európát tulajdonképpen soha nem érte el, de közelsége, majd idővel a nyersanyag-kereske-

delem jóvoltából Kelet-Európa vagy a Balkán gazdasága új vonásokat öltött magára, de ezek a fejlemények nem tudtak változtatni azon a helyzeten, hogy a földesúri gazdaság olyan üzem maradt, ahol az uraság özönvíz előtti figura, és mindig kilátszott köpenye alól a despota lólába.

Nyugat- és Közép-Európában viszont a feudális földtulajdon sajátos kettősége tartotta életben a parasztok és az urak ellentéteit, a középkori osztályharcot, és elvezetett a parasztháborúkon át a föld kizárólagos tulajdonlásáért vívott csatározásokig, sőt a jobbágyszabaddításig. Ebben a folyamatban jött létre a mezőgazdasági és ipari áruk piaca, a vásár és a pénzforgalom révén lebonyolított kereskedelem.

A FÖLD NÉPE ÉS A PREKAPITALISTA TÁRSADALMAK MUNKAERŐGAZDASÁGA

Ugyanakkor a törzsökös öröklés még mindig biztosította a folyamatos munkaerő-ellátást. Sőt újrakarta a településhálót, elősegítve új falvak alapítását. A népszaporulat nyomása és a birtoklási szokások rendje tulajdonképpen együttesen hatottak oda, hogy a földesurak telepítsék az egyik faluból a másik birtokukra a parasztokat. Ez a kényszer együttesen biztosította, hogy ne néptelenedjen el sem a régi falu, sem a nemrég telepített, másrészt elősegítette a népszaporulat költözési kényszere által a gazdasági rendszer terjeszkedését azokon a területeken is, amelyekről eddig semmiféle hasznot sem remélhettek, hiszen lakatlanok voltak. Munkaerő-toborzók járták a vidéket, adómentességet, jó földet, az élet védelmét ígérték a rablóktól és kóbor lovagoktól, no meg a szomszédos földesuraktól fenyegetett parasztoknak. A rendszer majd egy évezreden át fennmaradt.

A 9–19. században a kontinens egyharmadán, Nyugat- és Közép-Európában sok helyütt felszámolták a tanyavilágot, rendezett falvak jöttek létre, mert eljárt az idő a prehisztórikus modell szerint létesített tanyavilág és a klánfőnök földvéraiban szorongó emberek halmaztelepülései felett. Ennek ellenére a szórványtelepülés sok helyütt működőképes maradt, sőt az atlanti Európában piacra forduló gazdaságok többsége tanyasi és nem falusi volt. A felszíni történetek látszólag ellentétesek, az egész folyamat ugyancsak zavaros. Az újonnan létesített falvakban például gyorsabban javult az iparcikkellátás. Itt ugyanis a parasztokon kívül szolgáltató iparosok (kovácsok, molnárok stb.) is megtelepedtek, mert jelenlétüket a paraszti gazdálkodás teljesítőképessége biztonságossá tette. Mindamellet a majorokból kiköltöző iparosok nagyobb része a 12–15. században korántsem a vidéken, hanem a városokban talált otthonra, és a parasztokkal a már említett módon építette ki kapcsolatait.

A parasztoknak, ha már tartósan akartak berendezkedni, minden talpalatnyi termőföldet kihasználva, örökszántó rendszerben kellett termelniük, továbbá szükségük volt arra is, hogy kooperáljanak egymással, gazdálkodásukat a kol-

lektív szolgalmak jegyében szervezzék meg. Ez érdekében állt a földesúrnak is. Ekkor alakították ki mindazokat az íratlan és írott szabályokat, amelyeket a faluközösség intézményének emlegetünk. A rendszert a földesúr is (birtokosként) kénytelen volt magáénak vallani, mert ennek hiánya esetén összeomlott volna létezésének – adózó és szolgáltatásokat nyújtó – alapja, de másrészt a parasztoknak is szükségük volt arra, hogy az uraság minduntalan beleavatkozzon gazdálkodásukba, mert a földbirtokosnak a nyomáskényszerhez, a legeltetési rendhez, a faizási szabályokhoz való alkalmazkodása nélkül mindennapi életük anyagi kerete hamarosan hamvában holtként született romhalmazzá vált volna. Ezt elkerülendő a földesúr biztosította – birtokosként – a földet, többnyire majorjának szomszédságába telepítve a parasztokat, akik ennek fejében dolgoztak rá, és adóztak neki, miközben mintának tekintették a major üzemi szervezetét, az ottani gazdálkodás rendjét, innen vették munkakultúrájukban alkalmazott újításaik ötleteit stb. Ez a mechanizmus azonban csak a vidéken élőknek biztosított létalapot. A társadalom egészét nem hatotta át. A város másként rendezkedett be. A kétpólusú rendszerre a középkori társadalomban a parasztokon és az urakon kívül más már nem tartott igényt.

A FOGYASZTÁSI SZOKÁSOK

A parasztok termelési kultúrája – azóta, hogy majorokat alapítottak az urak, előbb az Alpoktól délre, majd északra az i. e. 500 és az i. sz. 1500 között, mintegy két évezreden át – jobbra csak olyan találmánnyal gyarapodott, amit majorokban fundáltak ki. A fogyasztási kultúra értékeit ellenben (a konyhai praktikákat és magukat az ételeket, az épületeket, berendezésük java részét, a parasztok öltözékeit – egy-két kiegészítőtől eltekintve) maguk a parasztok hozták létre. Midőn azonban a középkor vége óta a vidéki népek kiléptek az önellátás bűvös köréből, átálltak a cserére, majd az iparcikkek vételére, teljesen megváltozott a paraszti háztartások felszerelése. Iparcikkeket vásároltak maguknak, ezek a minták a városból valók. Jó fél évezreden át nemesi és polgári fogyasztási cikkeknek tekintettek ideális készítményeknek a paraszti világban. A házak építéskor, a lakberendezésben, az ünnepi öltözködésben igyekeztek példáikat követni. Nemsokára a városokban túlszaporodott iparosok fölöslege a vidéken kereste megélhetését. Kőművesek, ácsok, asztalosok, szabók, házaló fazekasok helyett a falvakba telepedett kovácsok, molnárok, kőművesek, ácsok, takácsok, fazekasok stb. tették változatosabbá a vidéki lakosság foglalkozási összetételét. A mezei szorgalom terén azonban nem sok változás javított a föld népének sorsán. A parasztok zömének meg kellett elégednie továbbra is a középkorból örökölt munkakultúrával. Fogyasztási igényei viszont a korkövetelményekhez igazodtak. Ettől kezdve a termelés és a fogyasztás – városi, illetve vidéki pólusának – ellentéte határozta meg életüket.

Ez már annak a jele volt, hogy a falusi házi szorgalom meg a közszükségletekre termelő városi kézműipar elérte növekedésének lehetséges határát. Mint-hogy egyidejűleg a falu is iparcikkfogyasztó lett, befogadta az iparosokat, javítva teljesítményein. Urbanizálódott. Másrészt a vásárlók továbbra is a városokban előállított iparcikkeket tekintették mintának, ha csak tehették, ezeket is megvették maguknak.

A városok és a vidék közötti kapcsolatok tehát átalakultak. A parasztok piacoztak, egyre több pénzük volt, és tartósan irigyelték a városlakókat. Az ott látottakat akarták birtokolni. Mestereket hívtak magukhoz, akik átépítették házaikat. Szakiparosok váltották fel a barkácsolókat és az ezermestereket. Városi minták nyomán emeletes lakóházakat építettek. Dél-Európa után az Alpoktól északra, az Elbától nyugatra csaknem mindenütt elterjedt a kő- és téglalapítkezés, és vele együtt az emeletek kialakítása. A kontinens másik felén azonban nem változott meg ilyen mértékben az épületállomány. Itt (fel a hideg Északig) mindenütt több maradt még az erdők fáiból, az ácsolatok olcsóbbak voltak, és az ezermesterek jól tudták, hogy rövidebb időn belül összeállíthatják ezeket, mint kollégáik a tartósabb használatot ígérő kő- és téglalapületeket. A délkelet-európai sztyeppen, ahol mindenféle építőanyagnak szűkében voltak mindig, továbbra is beérték a veremházakkal, vagy amikor már az ebben való lakást túrheterlennek érezték, földből rakott falazatú házakat építettek. Az utóbbiak kevésbé teherbírók. A tető a súly, nincsenek emeletek. Az urbanizáció fogyatékoságai errefelé szembeötlők, szakértelem, pénz és igény egyaránt hiánycikk a földszintes Európában.

A városi épületek komfortját elirigyelve a vidéken is javítottak a lakóházak fűtésén. Az úrilakok, parókiák után a módosabb parasztházakban kialakítottak egy fedett helyiséget (tulajdonképpen a házban belül egy nagy dobozt), amelyet kályhával melegítettek. A kályhában égő tüzet – a szoba és a konyha közötti válaszfalat áttörve – a konyhából táplálták, és természetesen a füst is erre távozott el. (Ezért idővel – a 18. század óta már tömegesen – kéményt is építettek.) *A szoba a város a falun.* Kímélték is berendezését. Asztalos által készített bútorokat állítottak be, főzésre alkalmatlan, ám díszes kerámiával, ónedényekkel, tálakkal, ivóedényekkel stb. aggatták tele falait. Lakberendezési cikkeiket mesterekből készítették, és a parasztok megvették maguknak, mert gyönyörködni akartak bennük, általuk akarták demonstrálni környezetüknek, milyen tehetősek. A fogyasztási javak új piacát persze a parasztok fizetőképessége és ízlése határozta meg, noha maguk az iparosok polgároknak és uraknak is dolgoztak. A parasztok fogyasztóereje nem működtetett külön piacot. Az egész társadalom ugyanazon iparosok készítményeivel szerelkezett fel.

A régi világban, amikor a parasztok még maguk barkácsolták lakóhelyiségük füstös világának berendezéseit, minden évben többször alapos nagytakarítást kellett rendezniük, majd a közelgő ünnep tiszteletére lakástextíliákkal „felöltöztették a házat”, teleaggatták szőttesekkel a falakat. Az ünnep után ezeket leszedték, és az élet visszazökkent a régi kerékvágásba. A szoba és a régi „ház”

között az volt a különbség, hogy a házat minden egyes nap használták, a szobát csak ünnepi alkalmakkor, kivált étkezés céljára, ha vendégük volt. Kérkedtek a szoba berendezésével. Fitogtatni akarták gazdagságukat. A paraszti presztízkultúra tárgyi világának mintái nyilvánvalóak, a berendezés az uraságoktól és a polgároktól „alászállott kultúrjavak” arzenálja. Pénzbe kerül, kímélik, gyakorlatilag szinte használaton kívül van, arra való, hogy kérkedjenek vele.

Ugyanez a helyzet az ünnepeken magukra öltött viseletdarabokkal. A *nép-viselet* nem a munkaruhák kollekciójának másolata, ellenkezőleg, az urak és polgárok öltözékeinek utánzata, vasárnap veszik fel, mert pompázni akarnak, arra való, hogy kiöltözve a templomban a gazdagság látszatát keltsék. A ruhák többségét iparosokkal csináltatják, és pénzt adnak értük.

Persze, ahol nincsenek kellő számban polgárok, ott a parasztok iparcikkellátása is akadozott. Baj volt az ötletekkel is. A népművészet alkotásainak mintája nem a polgárok holmija. Inkább a nemesek elhasznált kacatja lett a példa. A kelet-európai parasztok fogyasztási cikkeinek előállításakor a kisnemesek életmódjának kellékeit utánozták. A nemesek tehetősebb rétege a nemzetközi divatokat követte. Csatlakoztak hozzájuk a városi tehető polgárok is, majd idővel a gazdagabb parasztok is. A paraszti társadalom szegényebb csoportjai (főleg a gazdaságilag elmaradott vidékek lakói) viszont új piacot hoztak létre, igényeik szerint dolgozott a falusi és mezővárosi iparosok zöme. Az eredmény a helyi ízlés, a paraszti életmód kelléktárának provinciális stílusa. Amilyen mértékben jutnak a parasztok az ipari forradalom alatt kiszélesedő piaci mechanizmusok hatására létük újabb és újabb kellékeihez, tetőzik kreativitásuk hulláma. A parasztok ekkor rendezték át fogyasztási kultúrájukban a reprezentációra szánt kellékek szorgos odaadással felhalmozott készleteit. Egy részük felzárkózott a nemzetközi divathoz, a szegényebbje pedig haladt a maga útján, elmaradott ízlése szerint előállított javakat vásárolt, hogy azokkal dicsekedjen, *elparasztosodott*. Az urbanizálódók viszont megnagyobbították a polgári ízlés értéktartományát. A vidékiség kettévált: a polgári és a paraszti módra építkezők, lakberendezők és öltözködők környezeti kultúrájára. Hogy milyen szerepet játszott az elparasztosodásban a földesúri hatalom és az egyház, arról még keveset tudunk. Az indoktrináció mindenestre működött.

A paraszti világban tehát – a reprezentációs igényeket kielégíteni akarván – két forrásból merítettek, és egyidejűleg növelték a nemesi és a polgári eredetű értékcsoporthoz. És persze a parasztok (megkoplalt, majd megvásárolt) értékeiket mindenütt csak vasárnap és ünnepnap kívánták mutogatni. A fogyasztási kultúrát nem mindennapi használatra, hanem életük kirakatába szánták. Értékeket teauráltak, és a vagyont meg az asszimiláció bizonyítékaiként dicsekedtek velük. Másokat vagy magukat akarták meggyőzni, ez talán nem is olyan érdekes. Fontosabb, hogy ez az arzenál, úgy, ahogyan létrejött, jobbra a parasztság presztízkultúrája tartozékának tekinthető. Sok pénzbe került, és javarészt hasznavetetlen limlomokból rakosgatták össze. A 17–19. században készített hagyatéki leltárakból és a múzeumi gyűjtemények tárgyaiból,

fényképeiből stb. ítélve a két tendencia több mint két évszázadon át motiválta az emberek magatartását. Ahol a „paraszti ízlés”, a „népművészet” alkotás- és fogyasztásfolyamata vált döntővé, a történet egyre inkább jelzi a parasztok elhatárolódását a városi életformától. A sok pompázatos kacat annak kézzel fogható bizonyítéka, hogy az Elbától keletre a parasztok mindinkább elszigetelődtek, rezervátumlétre rendezkedtek be az áruviszonyok növekedésének hatására. Nem asszimilálódtak, védekeztek.

HAGYOMÁNYOS TÁRGYAINK ÉS TUDOMÁNYUK

Ezt a történetet újabb fejezettel egészítették ki a romantikus antikapitalista ideológiák elkötelezettjei. Ők is megélték a vidék átalakulását, a hagyományos világ értékrendjének pusztulását. Ám bíztak a paternalista államban, és azon igyekeztek, hogy feltartóztassák a feltartóztathatatlant, sőt a politikát is bevonják „a nemzeti kultúra népi gyökerei feltárásának és megőrzésének” programjába. Lelkesen kergették ezt a fából vaskarikát. A populisták (akár kormányprogramokat alkotva is) harsogják manapság a „népi-nemzeti értékrendszer” mindenekelőtt-valóságának reklámszövegeit. Az „együttgondolkodók” csak azt tekintették „népművészeti alkotásnak”, amit hitelesíthettek nekik tetsző múzeumi darabokkal. A történet nem holmi „múzeumi belügy”. A „népi-nemzeti” ideológia tollforgatóinak igyekezete áthatotta valamennyi európai kormányzat kultúrpolitikáját az elmúlt százhusz évben. Érdekes, hogy az ipari forradalom idején még azzal próbálkoztak, hogy a gyáripari termékek áradatát feltartóztassák, és a kézművesség értékválasztékával helyettesítsék a modern dömpingárut. Hollandiában történetesen a 19. század elején egy olyan gyűjteményt hoztak létre, mely a meglévő házakból, ruhákból, bútorokból, szerszámokból áll, mintegy példaértékű kollekció, annak a tételnek igazolására, hogy a múltban tudtak még egyidejűleg célszerűt és szépet alkotni. Amikor az innsbrucki, budapesti, bécsi, berlini stb. múzeumok néprajzi tárai számára a leendő műkincseket kezdték összevásárolni, megrendelték az iparosoktól azokat a szériadarabokat, amelyeket a múzeumi tisztviselők ma „jó kiállítási tárgy”-ként tartanak számon. (Múzeumi tolvajnyelven így emlegetik a történelmileg hiteles, egykor használatos háztartási eszközöket, szerszámokat, a kissé kopott, patinás múzeumi tárgyakat.) Így történt ez Stockholmban és Helsinkiben vagy Varsóban. Nyilvánvaló, hogy akik ehhez az eszmei indítékokat szolgáltatták, törekvéseikkel kudarcot vallottak, majd defenzívába vonulva mindinkább ideológiai közhelyekkel helyettesítették a kézzelfogható történelmi bizonyítékokat. Minden ment a maga útján.

A kultúrpolitika fórumain eszmét szokás hirdetni. A mindenható hivatal legnyilvánvalóbban a diktatúrákban tudja érvényesíteni eszmehű intézkedéseit, ezek az intézkedések kivált a nemzeti- és az államszocializmus intézményeinek működése során jöttek létre. A paraszti hovatartozás ekkor már elhalv-

nyult a mintának tekintett alkotásrendben. Az ideológusok hangsúlyozottan dicsérték a népművészeti tárgyakban felismerhető „nép-nemzeti értékeket”. Politizálgatásuk természetesen igazodott mindenütt néhány alak közéleti tüsténkedéséhez, élharcosokként ugyanis ők emelték magasba a nacionalizmus zászlaját. Az ideológia alkalmazása már többnyire el is veszítette szociálpolitikai kötődéseit. Maradt a „kultúrharc”. Ezen a csatamezőn azok vitézkedtek, akik főleg arról szónokoltak, hogy a népművészet arzenálja, melyet (egyébként tévesen!) kinyilvánítottak *nép-nemzeti alkotások* kulturális örökségének, azt hajtogatva, hogy a népművészet adekvát bizonyítéka a nemzet *etnikai származásának*.

Mindenesetre a márkajel változatos választékot takar. Az „airporte art” és a „népi iparművészet” címkéi mégsem fedik el az áru karakterét. A hivatalosan és „tudományosan” sugalmazott értékrendű, „paraszi gyökerű” népművészet előállítói és fogyasztói (akárhogy is nézzük) szerepet és foglalkozást cseréltek. A bútort nem mindig asztalos készíti, hanem olykor fogorvos, a lakberendezési kellékekkel értelmiségiek akarják nyilvánvalóvá tenni, mennyire első generációs fehérgallérosok. Amerikában az emigráció hölgyei és urai vagy Európában a revükben szereplő táncsoportokban a balettintézetekben nevelkedett művészek „népviseletben” szerepelnek, soha nem táncolt műsort adva elő. Távol az óhazától ily módon tüntet egykori kivándorló a multikulturális értékrendben a saját politikai jogaiért. A színpadi „táncgyveleg” szintén az identitástudatot hivatott erősíteni, ne feledjék a nézők, őseik vagy ők maguk honnan jöttek. A „rockopera” szerzőgárdája valamennyi periferikus helyzetű országban mostanság „nép-nemzeti hősokeket” dirigál a színpadon. Ellenőrizhetetlen szépségű történelem epizódjait, „népviseleteket”, a folklórból áthallott dallamokat hitelesít a közízlés és a kultúrpolitika.

A népművészet társadalmi hasznosítása nem ezzel kezdődött, de ez lett belőle. Amikor megindult az ipari forradalom gépezete, és energiával látta el a társadalom átrétegződését előmozdító közegeket, még nem volt szükség a kormányzati bölcsességhez nosztalgiára, de fenyegetett a kiismerhetetlen jövő, sokan gondolták az ideológiacsinálók közül, hogy tisztázniuk kell, hányadán is állnak.

A helyzet felismerése többféle következtetés levonására adott alkalmat. Egyrészt a gyárak, ipartelepek, a munkáskolóniák, a külvárosok láttán – a benünk nem is rejtetten lappangó szociális feszültségtől indítva – felismerték, hogy a régi társadalom elöregedett, és a világ új korszak küszöbéhez érkezett. Sokan mondták, hogy új infrastruktúrára, energiahordozókra és szaktudásra van szükség. A kőburkolatú utak, a „vaspályák”, az öntöttvas lemezekből szegcselt hidak, a bányaművelés végeláthatatlanul terjeszkedő meddőhányói láttán eleinte csak sopánkodott néhány széplélek, és a megszépítő múltat kezdte emlegetni. A német szociológia és néprajz szellemi ősatyja, Wilhelm Heinrich RIEHL már félreverte a harangokat. „Fel kell szedni a vasúti talpfákat, le kell rombolni a gyárkémenyeket! Mindent elborít a füst, a vonatok zakatolásától

nem halljuk a madárcsicsergést stb., stb.!” – hajtogatta hisztérikusan. A tudományos szociálpolitikának oda kell hatnia, hogy meg lehessen őrizni a falu békéjét és csöndjét! Erre hivatott az etnográfia. Meg kell győzni a többi tudomány művelőit arról, hogy a múlt letéteményese, sőt a jövő záloga a paraszt! „Fel kell tartóztatni a nyugati, mindent felforgató divatot! A német társadalomnak *német módon* kell működnie, a német nemzet törvényeinek mintaképei a német parasztok jogszokásai, a falutörvényekből kell újraalkotni a társadalmat összetartó szabályokat!” Íme, így fest folytatólágyosan a Grimm testvérek és valamennyi romantikus programja. És ezzel még nincs vége. A tanokat százötven éve zajosan hirdetik Európa-szerte.

A romantikus antikapitalizmus lett a társadalomtudományok új kötőanyaga, a kultúrtörténeti diszciplínákban enélkül nem is lehetett szellemi alkotásokat létrehozni. Persze túlnyomó többségük légvárnak bizonyult. Ez azonban a múlt század második felében, tehát eleinte még nemigen volt észrevehető, sőt sokak számára még ma sem evidencia. Mindenesetre valamennyi – közéleti elismerésre számot tartó – tudós hazafias kötelességének tartotta (és tartja ma is!) a *nemzeti múlt népi gyökereinek kutatását*.

A *szavak és tárgyak* (*Wörter und Sachen*) szobatudósainak látómezőjét négy emberöltő óta az akadémizmusban rendszerezhetni vélt ideologikumok homályosítják el. A határjelek a német (indogermán) múlt vélt tényei, másrészt a nemzeti állam intézményei. Szlávok, finnugorok őshazájának vizsgálata, az onnan származó hagyományok őrzőinek, a kortárs parasztnak identitástudata, a történelmi korszakokon átívelő hagyományozódás törvényeinek kimutatása lett minden valamire való katedratulajdonos feladata. A nemzeti rendszereket eleinte „ősi”, „hagyományos” értékekkel legitimálják. Majd korunkban arról értekeznek, hogy a technikai civilizációkban is fennmaradtak a hagyományozódás szokásai. A kultúra, ha népi – egy és örök. A történelmet sikerül száműzni, s mindenki felszabadultan söpröget a saját portáján.

Az ipari társadalom kibontakozásának folyamatát érzékelve, de az oksági összefüggéseket korántsem ismerve fel, kezdte el működését a múlt században a néprajz, s annak ellenére, hogy a hétköznapi életre is kiterjesztette idővel érdeklődését (mialtal is látómezőjébe vonta a mindennapi történelem kézzelfogható bizonyítékait), egyáltalában nem volt sietős művelői számára megfogalmazni (a paraszti kultúra kettősségét látva) az egész történelemből adódó tanulságokat. Azt a tényt pedig egyáltalában nem ismerték fel, hogy az európai parasztok a fogyasztási javak felhalmozása révén haladták meg a kontinensen kívül élő kollégáik életszínvonalát.²

² ANDERSON 1978; BARRETT-BRADLEY 1980; BAUDRILLARD 1991; BAUSINGER 1995; BECKER 1980. 59–60; BEHM-BLANCKE 1979. 325–348; BOLIN 1953. 5–39; BOSL 1964; BOSL 1976. 11–130; BURNHAM-KINGSBURY 1979; CLARKE 1979; GLUCKMAN 1967; GREEN-HASELGROVE-SPRIGGS 1978; GRIMM 1970. 159–166; GÜNTHER 1971. 39–59;

A parasztek teljesítményeit mérlegelve nem lehet megfedekezni arról, hogy Európa természeti adottságai hosszú időn át hátrányos helyzetbe hozták az itt élő parasztekat. Másrészt figyelembe kell venni, hogy a kereskedelmi kapitalizmus és a piacozás ezt megszüntette, és visszájukra fordította a biotóptól meghatározott gazdasági és kulturális folyamatokat. A hagyományos környezeti kultúra ellentmondásai ebből az átalakulásból adódnak. A mediterrán klíma és a tengerpartokon a sok kopár hegyoldal, a kultúrákat alig éltető keskeny termőréteg, a köves talaj ugyancsak korlátozza a gazdálkodókat céljaik elérésében.

Az Alpok, a Pireneusok és a Kárpátok hegyláncai vagy a norvég sziklavonulatok jöszerevel csak az állatok legelőiként hasznosíthatók. Itt azonban proteinben gazdag a réten a fű, míg a mediterrán dombokon csak csenevész bokor és néhány hét alatt elszáradó satnya gaz nő.

A kontinentális szarvasmarha-, illetve a déli juhtartás két egymástól eltérő világ. A harmadik: az Atlanti- és Közép-Európa lombhullató erdeinek övezete tekinthető leginkább a vegyes gazdaság ideális terepének. Az erdei talajok hozama magas. Az Atlanti-Európa klímája mentes a szélsőségektől, Nyugat- és Közép-Európa a növénykultúrák választékos együttesének ad otthont. Itt jobbra mindig adódik fölőslég, aminek következtében kis lélekszámú városok hálózata jött létre. A lakókat a város vidéke látta el élelmiszerekkel. Ez még Angliában vagy Írországban is így történt az elműlt ezer év alatt, és megkönnyítette a tengeri kikötőkben bővelkedő országokban a kereskedelmi kapitalizmus kivirágzását, majd a gyarmatosítást és végűl az ipar kapitalista forradalmát.

Az alapot a feudális tulajdonlás, a paraszt és a földesűr közös birtoklásával, majd e két összetartozó tényező (brutális) szétválasztásával rakták le, másrészt azzal, hogy mindkét fél árujával jelent meg a piacon. A köztűk támadt konfliktus is abból adódott, hogy mindkettő a másik rovására akart nyerészkedni az áru értékesítésekor. A bérletrendszer, a jobbágyfelszabadítás, az üzemgazdaság megűjítása (például a tagosítás) arra volt jó, hogy szétválasszák a paraszti és a földesűri birtokot egymástól. Ahol ez a folyamat nem ment végbe (Kelet-Kő-

GÜNTHER 1978. 235–246; HACKENBERG 1967. 478–492; HAERKE 1979; HAUSER 1994; HEIDRICH 2000. 8–18; HERRMANN 1973a. 164–201; HERRMANN 1973b. 54–70; HESS 1977. 762–778; HUNDSBLICHLER 1992. 291–311; IRSIGLER 1971. 1–106; JANSSEN 1977. 285–356; KRISTIANSEN 1980. 1–37; LENSKI 1977; MITTERAUER 1979; MOHRMANN 1992. 142–160; MOSER 1992. 85–104; MUCHEMBLEMED 1988; MUMFORD 1980; MÜLLER-WILLE 1977. 127–201; NEHLSSEN 1972; PLEINER 1975. 79–92; ROCHE 1989; ROCHE 1997; ROTH 1971. 323–338; SCHMIDT-WIEGAND 1977; SCHMIDT-WIEGAND 1979. 74–91; SCHMIDT-WIEGAND 1992. 21–44; SCHWIND 1977. 444–493; SELLNOW 1973. 69–112; SEYER 1968. 232–255; SHERRATT 1972. 477–542; SIGRIST 1967; STEFFEN 1996; THOMPSON 1952. 11–23; WENSKUS 19772, WENSKUS 1978/II. 19–46; WERNER, 1961. 307–346; WÜHRER 1959. 1–52.

zép-Európában), a gazdaság vidéki központjaként továbbra is a major funkcionált, a parasztok függőségi viszonya, noha a kapcsolatok újraszövédtek, alig veszített összetartó erejéből. A kilátástalanságot azonban nem itt, hanem a periférián, a Balkánon és Kelet-Európában élték meg, ahol még ez a tulajdonlási rendszer sem jött létre, tehát (mert nem voltak összetartozók!) nem is lehetett őket egymástól elválasztani. A falu parasztközössége, másrészt a földesúr (helyébe az elmúlt század forradalmi következményeként az állam lépett!) volt a vidék szerveződésének alfája és omegája. Ez az állapot konzerválódott a kolhozrendszerben is.

A VIDÉKISÉG ILLÚZIÓI

Kétségtelen, hogy a modern gazdaság kibontakozását kontinensünkön az Elbától keletre még a természeti tényezők sem segítették. Az észak- és kelet-európai fenyőöv, továbbá a sztyeppek délkelet-európai tájai nem bizonyultak a gazdaság ideális terepének. Sem a hagyományos mezőgazdaság, sem a prekapitalista ipar szerveződése nem jutott el arra a fokra, mint a kontinens nyugati felében. Az áruforgalom és a piac nemcsak mérsékelt volt, hanem minduntalan megszenvedte különféle nomád rablóbandák garázdálkodásait. A Balkántól az Urálig sehol sem jött létre a kontinensre jellemző feudális tulajdonrendszer. Ennek a fogyatékosnak a következményei mindmáig érezhetők.

A fogyasztói kultúra paraszti szükségletekre korlátozódó értékteljesítményei ezért jellemzők a periférián élő társadalmakra. Amikor az ipari forradalom következtében a falu iparcikktermelése nem tudta követni a városét, a kézműipari áruk gyorsan kiszorulnak a városi piacokról, rezervátumlétük korszaka új fejezet lett a gazdaságtörténetben. A vidéki mesteremberek számottevő szerepet csak a prekapitalista társadalom tömegeiből megmaradt és egyre inkább elmaradt csoportok életében játszanak, a falusi lakosságot ők látták el a reprezentáció kellékeivel. A pénzforrás, az Elbától keletre húzódó európai táj agrárexportja mélyreható változásokat vont maga után. Általánossá tette a pénzforgalmat. Ebben az övezetben a paraszti kultúra – analfabetizmusától a népviseletekig – a legnagyobb fogyasztópiac az európai társadalom egészen belül, csakhogy elkülönül a többi csoport magatartásától, fogyasztási szokásaival demonstrálja vidékiségét és immár végzetes elmaradottságát.

Sajnos a tudomány művelői a mondottakból aránylag kevés ténnyt vettek észre. A fogyasztói kultúra kelléktárát ugyan átmentették a múzeumokba, de nem ismerték fel, hogy ezeknek képe a parasztság történelmét ábrázoló éremnek csak az egyik oldalán látható. A másik, a termelési kultúra jobbára rejtve maradt előttük. Arra pedig senki sem gondolt, hogy – a kreativitás történelmi mérlegét megvonva – egymással szembesítse az egykori termelési, nemkülönben a fogyasztási kultúra rekvizitumait, nem szólva társadalmi hasznosításuk körülményeiről. Idővel persze írtak néhány ismertetést is a munkaeszközökről,

ám nem tartották szükségesnek elemezni, vajon milyen különös gazdasági feltételek szükségesek ahhoz, hogy a parasztok ipari eredetű fogyasztói kultúráját megteremtse valamely társadalom. Újabban a falun működő ipar kialakulása keltette fel a gazdaságtörténet-írók érdeklődését. A parasztok fogyasztói kultúrájának létrejöttét azonban ők sem firtatták. Még kevésbé tették ezt a néprajzi dolgozatok szerzői. Ezért az agrárfejlődés európai és kontinensünkön kívüli típusairól nem is lehet olvasni talán egy sort sem az összehasonlító igényű néprajzi szakpublikációkban. Annál több lelkesítő irományt hagytak ránk a környezeti kultúra szépségeiről értekezve a szakma művelői az utóbbi kétszáz évben, sőt talán nem tévedek, ha azt állítom, hogy ezeknek száma (hála a kiadók által fönntartott képeskönyvgyáraknak!) korunkban egyre csak növekszik. Aki fogyasztói társadalomban él, a népművészeti albumokkal fogorvosi várószobákban találkozhat, ott elmélkedhet leginkább arról, hogy milyen is az ősök kreativitása.

Mindamellet még mindig kevesekben tudatosodott, hogy a tárgytörténet morfológiája vagy a jelentéstörténet terén tett újabb felfedezések már egyáltalában nem hatnak evidenciaként, ha nem világítják meg azt a gazdasági vagy társadalmi hátteret, amelyből a kultúra rekvizitumai előbukkannak. Hogy mennyire nem elégséges a szokványos magyarázat, azt jól érzékelteti a *magaskultúra* kifejezés használata, továbbá azt, hogy ezt a kategóriát az *ekés-kultúra* szinonimájaként szokás használni (*Hochkultur* = *Pflugkultur*).

Amerikában voltak „magaskultúrák”, de – vonóerő hiányában – nem volt ekéjük. Mielőtt a spanyolok ki nem irtották őket (persze főleg Mexikóban csak a maguk által kitermelt uralkodó osztályuk nyomdokaiba lépve), többször tudták jóllakatni a parasztokat, mint az európai urak jobbágyaikat. Annak következtében azonban, hogy a kereskedelmi kapitalizmus kalandorsága, majd tőkésedő korporációinak szervezkedései nyomán átalakult a gazdaság, megszűnt a helyi érdekek kizárólagos összevisszasága. Európában, ezen a parasztok számára kedvezőtlen életfeltételeket kínáló kontinensen a vidék hovatovább egy nagy piaccá változott, a kibontakozó új gazdaság áruféleségek sokaságával növelte a megvásárolható javakat. A paraszti fogyasztó kihívása új korszakot nyitott a kézműipari cikkek előállításának és értékesítésének folyamataiban. A városi mesterek a polgárok használati tárgyainak utánzata mellett az uraktól eliriglyelt felszerelések mintájára készítették a paraszti megrendeléseiket. Valójában itt piaci mechanizmusokról van szó. Ahol a parasztok is bekapcsolódtak az értékek áruforgalmába, ott a középkor múltával új fogyasztói kultúra keletkezett. Az archaikus civilizációkban és továbbélő utódaikban, nemkülönben az ókori mediterrán világban erre nem nyílt lehetőség. A parasztoknak nem volt vásárlóerejük. A túlguló paraszti piac forrása Északnyugat-Európa urbanizálódó övezeteiben található. Innen gyűrűznek szét az új gazdaság hullámai a kontinensen, és alakítják át azoknak mindennapi történelmét, akiknek sikerült túlélni az ipari civilizáció keletkezésének társadalmi-gazdasági megrázkódtatásait. A kontinens keleti felén a kereskedelmi kapitalizmus alig működött. A parasz-

tokat tulajdonképpen csak ekkor érte el a tőke által felszabadított energiák hatása. Az ipari forradalom után mindinkább erőtlenné váltak a kontinens keleti felén és Délkelet-Európában a kereskedelmi kapitalizmus dél-európai, majd nyugat-európai impulzusai, a hullámok elsimultak, és csak az általuk gerjesztett tőkefelhalmozás, az ipari kapitalizmus terjedésének hatására motiválták a paraszti világot. A történetekkel kapcsolatban a néprajzi feldolgozásokban azokat az eseményeket illik tárgyalni, melyek adatolhatók. A történelmi paradigmaváltás természete egyelőre nem kelti fel a kollégák érdeklődését.

Holott nyilvánvaló, hogy a gazdaság szerkezetváltása és a paraszti fogyasztás kultúrtörténetileg értékelhető következményei – az egyetemes történelem (ha nem is *az ember tudománya*) szempontjai szerint értékelve – a legbiztosabb támpontok a mindennapok történetének írásakor! Ennek ellenére kevesen méltatják figyelemre ezeket a tényeket. A pozitív tudomány filozófiai céljait feledve pozitivistá adatygyűjtés lett manapság a végcél, és ennek vonzatában a tények relativizáló értelmezése tűnik a díjazandó teljesítménynek. Aligha kerül hátrányos helyzetbe az, aki hajlandó a hagyományos kultúra értékeit a nemzet eredetéhez vezető út mérföldköveiként értelmezni. Másrészt a szakmának vannak nemzetközi divatáramlatai. Itt minden relativizálódik, eltűnnek a konkrétumok, és felködlik az egyetemes emberi múlt, *az ember képe*. Voltaképpen egységes és sajátlagos az emberek gondolkodásmódja nemre, fajra, osztályra és korra való tekintet nélkül. Így is, úgy is – azon vannak, hogy megvalósítsák önmagukat, hol ezzel, hol azzal – ezt szuggerálják a divatos iskolaalapítók és követők. Elolvasva egyik vagy másik szerző dolgozatát, arról értesülünk, hogy a vidék és a város népe, a *hagyományőrző*, szinte még mindig a neolitikumban él ma is. *Ősi képzetei* terhelik meg gondolatvilágát. Ez a tárgya napjaink divatos tudományának, ahol nem firtatják, hol húzódnak az emberi élet határai, milyenek is a társadalmi formációk. A hagyomány fetiszizálása a néprajz kultúrtörténeti ágának hozadéka.

Az akadémikus diszciplína művelője kezdetben a *szavak és tárgyak* (*Wörter und Sachen*) indoeurópai terein *portyázott*, de manapság már meg sem tud moccani az ökonómusok támogatása nélkül. A társadalomtudományok művelői pedig rá vannak szorulva a néprajzosra, mert mindenki között talán ő tudja a legtöbbet a kisemberek egykori környezeti kultúrájáról. Enélkül pedig nem lehet megérteni a magántörténelem érdekviszonyait, nem lehet felfedni a kisemberek tetteinek indítékait. Miként akart élni az emberek többsége, milyen célokat tűzött maga elé, s hogy ezeket elérje, milyen anyagi javakat akart megszerezni? Erről mit sem tud a közkeletű történetírás művelője. További kérdés, hogy miként húzta át a kisember számításait a politika, a háború, a járvány, az elemi csapás? Hol húzódnak a kultúra, a gondolkodás, a gazdaság tartományai, és miként jelennek meg ezek között az egyes társadalmi csoportok egymás bo nyolult kölcsönhatásában? Egy sor tisztázandó ügy.

Az egyelőre nyilvánvaló, hogy a parasztok mindennapi történetét nem lehet értelmezni és megérteni önmagában, nem lehet semminek sem magyarázatát

adni anélkül, hogy kitekintésünk ne volna a társadalom többi foglalkozási csoportjának viselkedésére. De a minden történelmi kötődésétől lecsupaszított kultúrtörténet, amelyet Jacob BURCKHARDT nyomán másfél évszázada publikálnak, egyáltalában nem alkalmas a kultúra értelmezésére, még kevésbé a romantika csalásainak leleplezésére. A kultúrát önmagában értelmezni akaró tudomány születése óta arra használják el energiaforrásainak többségét, hogy tudományosan igazolják a nacionalista arrogancia eszméit. Szorgalmasan szállítják tudósok a bizonyítékokat, miáltal mindenkinek, aki hazafi, annak kötelessége elhinni, hogy gall és római hagyományok éltetik az (I–III.) napóleoni *gloire*-t. A viking ősök szelleme lengi át a fríz parasztok istállóit. Kalandozó magyarok vitézsége él tovább a nomád hagyományokat átörökítő magyar katonai dicsőségben (függetlenül attól, hogy ötszáz éve minden háborút elvesztettek). Az ősi szláv lélek borong a muzsik homlokán, és ez olvasható ki Lev Tolsztoj regényeinek sorai közül. A nemzeti kultúra ősi gyökereinek hagyományozódása sajátos tan, legfőképpen arra jó, hogy jótékony fátyolként terítsék be vele a bántó jelent. Ahol ettől a legtöbbet szenvedtek, ott a gyógyulást reméliknek fájdalomcsillapító az eszme.

A nagy nemzetek imperializmusát megtapasztalva leginkább a kis európai országok egyetemlein művelték a népi hagyományok kultúrtörténetét, azonfelül elméleteket is gyártottak, amelyeknek felhasználásával nemsokára a világpolgárság illúziójában ringatózó amerikai professzorok (összehordva „az ember alkotóképességei” példatárát) új, világraszóló tanokat agyaltak ki. Persze „az ember tudománya” politikai állásfoglalás vagy legalábbis ideológia, melyet alkalmazva megfeleldezhetünk a történelem *konkrét* értelmezésének kötelezettségéről. Csakhogy aki kultúrtörténész, az már régóta nem óhajt politikai csatározásokba bonyolódni. Kényelmesebben telnek napjai, ha elefántcsonttoronyában ücsörög, és ebből a magaslati pozícióból akarja leírni a történelmi folyamatokat.

Nincs szerencséje, mert egyáltalában nem jut messzire a tények értelmezésében. Sietve tudomásul veszi tehát: most időszerű azt állítania, hogy az ember természetének következménye a globalizáció. Nemcsak a jövőt látja derűsnek, megszépül számára a jelen. Végre elkerülhetik a bajok. A megosztott, egyenlőtlenül fejlődött világ történelmi tényeit már maga mögött tudja, mert a globalizált világban saját magának kedvezményezett pozíciót remél. Igyekszik félretolni gondolati haladásának útjából a múlt örökségének kellemetlen tényeit. Hamarosan úrrá is lesz logikájának buktatóin. Az ember, a kultúra tudományának munkálatain egyre kevésbé zavaró a történelmi tények tolazkodó közelsége. Az ember tudományának művelője felülemelkedik rajtuk. Mindent az emberi természet rendező elveinek lehet alávetni. Féligazságok tudományának nagyüzemi gyártása folyik. Etnikai eredet, vallás, nemzeti érzés, megannyi gondolatrendszer, ahonnan köveket bányásznak ki, hogy belőlük falazzák a kultúra

történetének épületét. Az *ember tudományaként* felfogott *antropológia* vagy a *kultúraelmélet* a mondott okok miatt jobbra légvárrá sikeredik.³

Persze, aki manapság a parasztok, a mesteremberek stb. mindennapi életének történetét írja, egyelőre inkább rejtett információkkal rendelkezik – kollégái jóvoltából – a vidék tegnapi presztízskultúrájáról, miközben értelmezési kísérletei kívánnivalókat hagynak maguk után. De kár azon morfondírozni, ami megtörtént, pláne azon, ami nem történt meg! A tudományoknak nincsenek merev rendszerei. A tudományszakok egymásba illeszkednek. Akik tudományt művelnek, felismeréseikkel tágitani igyekeznek sötét múltunk mindazon réseit, amelyeket nem csekély fáradsággal fedeztek fel, a lyukakat feltevéseikkel látómezővé tágitják. A tapasztalat és a fikció most már szükségképpen keveredik egymással. A kutató nem áll mindig szilárdan a lábán. Kényszerpályán halad. Ezért olykor kénytelen változtatni nemcsak nézetein, hanem ide-oda tolja az egyes tudományok súlypontját. Sajátos mechanizmus. A látszat éppen ezért az, hogy az új felfedezések a határterületeken regisztrálhatók. A *fogyasztás* tartománya kétségtelenül ilyen határterület – egyelőre.

Mindennapi tapasztalat, hogy a fogyasztási szokások alakulását nem lehet elválasztani sem a szociális, sem a gazdasági folyamatoktól. A kultúra tudománya művelőinek tévedései mindenekelőtt abból adódnak, hogy a kézműiparosok által előállított és a parasztoknak eladott presztízsjavakról sok mindent elmondtak már, de arról megfeledkeztek, hogy ez a háztartási arzenál maga a fogyasztói kultúra. Másrészt arról sem lehet értekezéseket olvasni, hogy a szóban forgó javak előállítására csak az európai feudalizmusban nyílt alkalom, kivált attól kezdve, hogy a piacnak fordult parasztok a módosabb társadalmi rétegek és csoportok életmódját elirigylve, olyan mesterséges környezetet akartak teremteni maguknak, amelyet látva érzékelték és demonstrálták, jobban élnek,

³ ALFÖLDI 1972. 97–129; ALFÖLDI 1976. 1–25; APPADURAI 1986; AYMARD 1983. 1392–1410; BERGMANN 1989. 215–230; BOSERUP 1970; BOSERUP 1981; BRAUN 1979²; BURKE 1991; DELUMEAU 1983; DOUGLAS 1975; DRESSSEL 1996; FLUSSER 1993; FRANZ 1970; FUA 1985. 579–604; GENICOT 1990; GERSCHERKRON 1984. 35–96; GODELIER 1966; GOLDSTONE 1991; GOODY 1976; GOUBERT 1969/I; 1973/II; HABERMAS 1999; HAHN 1892. 8–12; HAHN 1919. 243–259; HAHN 1925/VIII. 547–548; HOFFMANN 1975; KELLENBENZ 1975; KORFF 1990. 57–71; KORFF 1993. 18–33; KRAMER 1954; KRAMER 1962. 91–101; KRAMER 2000. 117–129; LASLETT 1983; MAKKAJ 1987; MEIER 1986; MEINERS 1993. 59–68; MENDELS 1972. 241–261; MENDELS 1982. 69–107; MENDELS 1984. 977–1008; MENDRAS 1976; MUCHEMBLED 1988; OAKLEY 1974; OTTENJANN 1989. 1–18; OTTENJANN 2000. 178–194; PIERENKEMPER 1989; POTTER–DIAZ–FOSTER 1967⁶; RÉVÉSZ 1964; RICH 1977²; RIVIÈRE 1989; RÖSENER 1993; SAINTE MARIE, DE 1989. 59–91; SCHILLING–DIEDERIKS 1985; SCHLUMBOHM 1977; SCHMOCK 1993; SHANIN 1971; SERVICE–SAHLINS–WOLF 1973. 317–448; STEINBURGER 1980. 352–359; STOCKING 1985; SZÜCS 1983; TRACHSLER 1981; VERDON 1987. 215–242; WALLERSTEIN 1983; WEBER 1982; WIEGELMANN 1970. 187–193; WUNDER 1986; ZUMTHOR 1982.

mint őseik. Önmagában azonban a folyamat értelmezhetetlen. Megkerülhetetlen tény, hogy az ipari forradalom előtti társadalmakban a családok alkották a termelés és a fogyasztás természetes kereteit, továbbá, hogy a presztízskultúra növekvő tömegű anyagi javai által társadalmi hovatartozásukat akarták valamennyien hangsúlyozni. A családokban, ezekben az egységnyi szervezetekben reprodukálta magát (termelve és fogyasztva a javakat) valamennyi társadalmi csoport. Az emberek túlnyomó többsége analfabéta volt, a folklórműveltség összekötötte a társadalmi piramis csúcsain állókat a szociális építmény talapzatával. Az utóbbi tömegek fellazulása, művelődési szokásaik megváltozása a homogén tömeg fokozódó megosztottságából és az ettől indukált cserefolyamoktól következett be.

Hogyan terjedt a fogyasztási kultúra a történelem során egyre szélesebb társadalmi rétegekben, és miként függött össze ez a gazdasági folyamat az értékek cseréjével? Napjainkban, amikor mindenki arról beszél, hogy az urbanizáció következményeként sokasodnak földünkön a fogyasztói társadalmak, a változások előtörténetének megvilágítása minden bizonnyal több a szokványos történetírói feladatnál.

IRODALOM

- AESC Annales Economies, Sociétés, Civilisations
- APPADURAI, A. (ed.)
1986 *The social life of things. Commodities in cultural perspective.* Cambridge
- ALFÖLDI G.
1972 *Die Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei in der römischen Kaiserzeit.* Rivista storica dell'antichità 2. 97–129.
1975 *Römische Sozialgeschichte.* Wiesbaden
1976 *Die römische Gesellschaft. Struktur und Eigenart.* Gymnasium 83. 1–25.
- AMER, I.
1974 *Théorie du féodalisme orientale.* In: ABDEL MALEK, A. (ed.): *La pensée politique arab contemporaine.* Paris 137–171.
- ANDERSON, P.
1978 *Von der Antike zum Feudalismus. Spuren der Übergangsgesellschaften.* Frankfurt am Main
- AYMARD, M.
1983 *Autoconsommation et marché: Chayanov, Labrousse ou Le Roy Ladurie?* AESC 38. 1392–1410.
- BADER, K. S.
1957/I–1962/II. *Dorfgenossenschaft und Dorfgemeinde.* In: *Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes I–II.* Weimar
1973/III. *Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes.* Dritter Teil. Rechtformen und Schichten der Liegenschaftsnutzung im Mittelalterlichen Dorf. Wien – Köln – Graz
- BAR British Archeological Reports

- BARÉ, J. F.
1987 *L'anthropologie et le développement. Études rurales* 105–106. 267–298.
- BARRETT, J. – BRADLEY, K.
1980 *Settlement and Society in the British Later Bronze Age*. BAR 5/83. Oxford
- BAUDRILLARD, J.
1991 *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*. Frankfurt am Main (A francia eredeti: Le système des objets. Paris, 1968)
- BAUSINGER, H.
1995 *Népi kultúra a technika korszákában*. Budapest
- BECKER, C. J.
1980 *Ein Einzelhof aus der jüngeren vorrömischen Eisenzeit in Westjütland*. Offa 37. 59–62.
- BEHM-BLANKE, G.
1979 *Keltische und germanische „Herrensitze“ in Thüringen*. In: Burg und Stadt in Geschichte und Gegenwart. Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller Universität. Geschichte und Sprachwissenschaft Reihe 28/3. 325–348.
- BERGMANN, Th.
1989 *Die bauerliche Familienbetrieb – Problematik und Entwicklungstendenzen*. ZAA 17. 215–230.
- BERNUS, E.
1989 *L'eau de désert. Usages, techniques et maîtrise de l'espace aux confins du Sahara*. Études rurales 115–116. 93–104.
- BOLIN, St.
1953 *Mohammed, Charleman and Ruric*. Scandinavian Economic History Review 1. 5–39.
- BOSERUP, E.
1970 *Women's role in economic development*. New York
- 1981 *Population and technological change. A study of long term trends*. Chicago
- BOSL, K.
1964 *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa. Ausgewählte Beiträge zu einer Strukturanalyse der mittelalterlichen Welt*. München – Wien
- 1976 *Gesellschaftsprozeß und Gesellschaftsstrukturen im Mittelalter*. In: BOSL, K. – WEIS, E. (Hrsg.): Die Gesellschaft in Deutschland. I. Von der fränkischen Zeit bis 1848. München 11–130.
- BOURGIÈRE, A.
1991 *Paysages et paysans. Les campagnes européennes du X^e au XX^e siècle*. Paris
- BÖHNER, K.
1966 *Spaetrömische Kastelle und alamische Ansiedlungen in der Schweiz*. Helvetia antiqua 307–316.
- BRAUN, R.
1979² *Industrialisierung und Volksleben. Veränderungen der Lebensformen unter Einwirkung der verlagsindustriellen Heimarbeit in einem ländlichen Industriegebiet vor 1800*. Erlench – Zürich – Stuttgart
- BURKE, P.
1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Budapest
- BURNHAM, B. C. – KINGSBURY, J.
1979 *Space, hierarchy and society. Interdisciplinary studies in social area analysis*. BAR 5/59. Oxford
- BUTZER, K.
1976 *Early hydraulic civilization in Egypt. A study in cultural ecology*. Chicago
- CHAYANOV, A. V.
1966 *The theory of peasant economy*. In: THORNER, D. – KERBLAY, B. – SMITH, R. E. F. (eds): Homewood

- CHIVA, I.
1991 *Pour une grammaire du paysage agraire*. Études rurales 121-124. 21-26.
- CHOUQUER, G.
1985 *Traitements d'images et paysages médiévaux*. Archéologie médiévale 15. 7-30.
1991 *Que reste-t-il de 3000 ans de création paysagère?* Études rurales 121-124. 45-58.
- CHOUQUER, G. - CLAVEL-LÉVEQUE, M. - FAVORY, F.
1982 *Cadastrés, occupation du sol et paysage agraires antiques*. AESC 5-6. 847-882.
- CHOUQUER, G. - FAVORY, F.
1991 *Les paysages de l'Antiquité. Terres et cadastrés de l'Occident romain*. Paris
- CLARKE, H. (ed.)
1979 *Iron and Man in Prehistoric Sweden*. Stockholm
- COULBORN, R.
1956 *A comparative study of feudalism*. In: COULBORN, R. (ed.): *Feudalism in History*. Princeton, N. J. 185-235.
- CUNO, K.
1980 *The origins of private ownership of land in Egypt: A reappraisal*. International Journal of Middle East Studies 12. 245-275.
- DELUMEAU, J.
1983 *La pêche et peur. La culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècle*. Paris
- DIEDERIKS, H. A. - LINDBLAD, J. TH. - NOORDAM, D. J. - QUISPÉL, G. C. - VRIES, de, B. M. A. - VRIES, P. H. H.
1995 *Nyugat-európai gazdaság- és társadalomtörténet. A rurális társadalomtól a gondoskodó államig*. Budapest
- DOGHSON, A.
1981 *The interpretation of subdivided fields: a study of private or communal interests?* In: ROWLEY, T. (ed.): *The origins of openfield agriculture*. London 130-144.
- DOUGLAS, M.
1975 *Implicit meaning*. London
- DRESSEL, G.
1996 *Historische Anthropology. Ein Einführung*. Mit einem Vorwort von MITTERAUER, M. Wien - Köln - Weimar
- DUMASY, F.
1988 *Les villes de la Gaule romaine au haut Empire*. In: HUOT, J. L. (ed.): *La vie neuve, une idée de l'Antiquité?* Paris 147-167.
- EDELMAN, B. - HERMITTE, M. A.
1975 *L'Homme, la nature et le droit*. Paris
- EHR
Economic History Review
- FINLEY, M.
1965 *Technical innovation and economic progress in the Ancient World*. EHR 18. 29-45.
1976 *Studies of Roman Property*. Cambridge
1985 *The ancient economy*. London
- FLUSSER, V.
1993 *Dinge und Undinge*. München - Wien
- FRANZ, G.
1970 *Geschichte des Bauernstandes vom frühen Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert*. Stuttgart
- FUA, C.
1985 *Les voies diverses du développement en Europe*. AESC 40. 579-604.
- GENICOT, L.
1990 *Rural communities in the Medieval West*. Baltimore
- GESCHERKRON, A.
1984 *A gazdasági elmaradottság - történelmi távolból*. Budapest
- GLUCKMAN, M.
1967 *Politics, law and ritual in tribal society*. Oxford

- GODELIER, M.
1966 *Rationalité et irrationalité en économie*. Paris
- GOLDSTONE, J.
1991 *Revolution and rebellion in the Early Modern World*. Berkeley
- GOODY, J. (ed.)
1967 *Family and inheritance. Rural society in Western Europe 1200–1800*. Cambridge
- GOUBERT, P.
1969/I–1973/II. *L'ancien régime. La société – Les pouvoirs*. Paris
- GREEN, D. – HASELGROVE, C. –
SPRIGGS, M.
1978 *Social Organisation and Settlement. Contribution from Anthropology, Archaeology and Geography*. BAR International Series – Supplementary 47/I–II. Oxford
- GRIMM, P.
1970 *Eine Fronscheune in der Vorburg der Pfalz Tilleda (Haus 99)*. Slovenska Archeologia 18. 159–166.
- GUILLET, D.
1987 *Hydraulic paleo-technologies in Highland Peru and their economic potential*. Kansas City, Miss.
- GÜNTHER, R.
1971 *Laeti, foederati und gentiles in Nord- und Nordostgallien im Zusammenhang mit der sogenannte Laetenzivilisation*. ZfA 5. 39–59.
1978 *Die Epoche der sozialen und politischen Revolution beim Übergang von der antiken Sklavereigesellschaft zum Feudalismus*. Klio 60. 235–246.
- HABERMAS, T.
1999 *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*. Frankfurt am Main
- HACKENBERG, R. A.
1967 *The parameters of an ethnic group: A method for studying in the total tribe*. American Anthropologist 69. 478–492.
- HAERKE, H.
1979 *Settlement Types and Settlement Patterns in the West Hallstatt Province*. BAR International Series 57. Oxford
- HAHN, E.
1892 *Die Wirtschaftsformen der Erde*. Petermanns Geographische Mitteilungen 38. 8–12.
1919 *Dauernahrung und Frauenarbeit*. ZfE 51. 243–259.
1925/VIII. „Dreistufentheorie“ címszó Ebert RL. 547–548.
- HAMDAN, G.
1961 *Evolution de l'agriculture irriguée en Egypte*. Histoire de l'utilisation des sols en régions arides. Paris
- HAUSER, A.
1994 *Dinge des Alltags. Studien zur historischen Sachkultur eines schwäbischen Dorfes*. Tübingen
- HEIDRICH, H.
2000 *Facetten zu einer Theorie der Dinge*. In: Sach Kultur Forschung. Gesammelte Beiträge der Tagung der Arbeitsgruppe Sachkulturforschung und Museum in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 15. bis 19. September 1998 in Bad Windsheim. HEIDRICH, H. (Hrsg.): Schriften und Kataloge des Fraenkischen Freilandmuseums 22. Bad Windsheim 8–18.
- HERRMANN, J.
1973a *Allod und Feudum als Grundlagen des west- und mitteleuropäischen Feudalismus und des feudalen Staatsbildung*. In: HERRMANN, J. – SELNOW, I.

- (Hrsg.): *Beitraege zur Entstehung des Staates*. Berlin
- 1973b *Siedlungskomplexe und Werkstättenentwicklung von spaeten Kaeiserzeit zum frühen Mittelalter*. Auf der Grundlage von Forschungen in Tornow, Niederlausitz. *Early Medieval Studies* 7. Antikvarisk Arkiv 54. Stockholm 54–70.
- HERVÉ, D. – POUPON, H. – ROUSSEAU, Ph.
1989 *Irrigation et maîtrise de l'eau sur un versant des Andes péruviennes*. *Études rurales* 115–116. 159–176.
- HESS, H.
1977 *Die Entstehung zentraler Herrschaftsinstanzen durch die Bildung Klientaer Gefolgschaften*. *Kölner Zeitschrift für Soziologie* 29. 762–778.
- HOFFMANN, R. C.
1975 *Medieval origins of the common fields*. In: SHY PARKER, W. N. – JONES, E. L. (eds): *European peasants and their markets*. *Essays in agrarian economic history*. Princeton, N. J. 23–72.
- HOFFMANN T.
1998 *Európai parasztok. Életmódjuk története I. A munka*. Budapest
- HUNDSBLICHER, H.
1992 *Wörter und Sachen – Bilder und Sachen – Sachen – Menschen*. In: BEITL, Kl. – CHIVA, I. (Hrsg.): *Wörter und Sachen*. Österreichische und deutsche Beiträge zur Ethnographie und Dialektologie Frankreichs. Ein französisch-deutsch-österreichisches Projekt. Wien 291–311.
- IRSIGLER, F.
1971 *Hauptproblem der Siedlung, Sprache und Kultur der Frankenreiches*. (Tagungsbericht). *Rheinische Vierteljahrsblaetter* 35. 1–105.
- JANSSEN, W.
1977 *Dorf und Dorfformen des 7. bis 12. Jahrhunderts im Lichte neuer Ausgrabungen in Mittel- und Nordeuropa*. In: JANKUHN, H. (Hrsg.): *Das Dorf der Eisenzeit und des frühen Mittelalters*. Göttingen 285–356.
- KELLENBENZ, H. (Hrsg.)
1975 *Agrarische Nebenwerke und Formen der Reagrarisierung im Spaetmittelalter und 19/20. Jahrhundert*. Stuttgart
- KERKVIET, B.
1975 *Peasants and Marxist in Asia*. A review article. *Peasants Studies Newsletter* 4/10. 7–11.
- KORFF, G.
1990 *Aporien und Musealisierung. Notizen zu einem Trend, der die Intitution, nach der er benannt ist, hinter sich belassen ist*. In: ZACHARIAS, W. (Hrsg.): *Zeitphaenomen und Musealisierung. Das Verschwinden der Gegenwart und die Konstruktion der Erinnerung*. Essen 57–71.
- 1993 *Die Wohnen der Gewöhnung. Anmerkungen zur Positionen und Perspektiven der musealen Alltagsdokumentation*. KORFF, G. – ROLLER, H.-U. (Hrsg.): *Alltagskultur passé? Positionen und Perspektiven volkskundlicher Museumsarbeit*. Tübingen 18–33.
- KRAMER, K. S.
1954 *Die Nachbarschaft als baeuerliche Gemeinschaft*. München
- 1962 *Zum Verhaeltnis zwischen Mensch und Ding*. *SchwAfV* 58. 91–101.
- 2000 *„Dinge und Namen“. Probleme der Sachforschung mit historischen Wort- und Bildquellen*. In: *Sach Kultur Forschung. Gesammelte Beitrage der Tagung der Arbeitsgruppe Sachkulturfor-*

- schung und Museum in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 15. bis 19. September 1998 in Bad Windsheim. HEIDRICH, H. (Hrsg.): Schriften und Kataloge des Fraenkischen Freilandmuseums 32. Bad Windsheim 117–129.
- KRISTIANSEN, K.
1980 *Besiedlung, Wirtschaftsstrategie und Bodennutzung in der Bronzezeit Daenemarks*. Prähistorische Zeitschrift 55. 1–37.
- LASLETT, P.
1983 *The World. We have lost – further explored*. London
- LENSKI, G.
1977 *Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 185. Frankfurt am Main
- MAINE, H. S.
1988 *Az ősi jog összefüggése a társadalom korai történetével és kapcsolata a modern eszmékkel*. Budapest
- MAKKAI L.
1987 *Az európai feudalizmus jellegzetességei*. Budapest
- MARX, K.
1953 *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–1859*. Berlin
- MARZOUK, Y.
1989 *Sociétés rurales et techniques hydrauliques en Afrique*. Études rurales 115–116. 9–36.
- MEIER, T.
1986 *Handwerk, Hauswerk, Heimatarbeit. Nichtagrarische Tätigkeiten und Erwerbsformen in einem traditionellen Ackerbaug Gebiet des 18. Jahrhunderts*. Würzburg
- MEINERS, U.
1993 *Sachkulturforschung und Alltagsgeschichte*. In: KORFF, G. – ROLLER, H.-U. (Hrsg.): Alltagskultur passé? Positionen und Perspektiven volkskundlicher Museumsarbeit. Tübingen 59–68.
- MENDELS, F.
1972 *Proto-industrialization: the first phase of the industrialization process*. JEH 32. 241–261.
1982 *Proto-Industrialization: theory and reality. General report*. Eight International Economic History Congress. „A“-Themes. Budapest 69–107.
1984 *Des industries rurales à la protoindustrialisation. Histoire d'un changement de perspectives*. AESC 39. 977–1008.
- MENDRAS, H.
1972 *Un schéma d'analyse de la paysannerie occidentale*. Peasant Studies Newsletter 1. 78–89, 126–139.
1976 *Sociétés paysannes. Éléments pour une théorie de la paysannerie*. Paris
- MITTERAUER, M.
1979 *Grundtypen alteuropaeischer Sozialformen. Haus und Gemeinde in vorindustriellen Gesellschaften*. Stuttgart
- MOHRMANN, R. E.
1992 *Perspektiven der historischer Sachforschung*. SchAfV 88. 142–160.
- MOSER, O.
1992 *Wörter und Sachen. Die Geschichte der Sachen und die Grazer volkskundliche Schule*. In: Wörter und Sachen. Österreichische und deutsche Beiträge zur Ethnographie und Dialektologie Frankreichs. Ein französisch-deutsch-österreichisches Projekt. Referate des 3. Internationalen Symposions des Instituts für Gegenwartsvolkskunde der Österreichischen Akademie der

- Wissenschaft vom 18. bis 21. September 1988 in Eisenstadt (Burgenland). Wien 85–104.
- MUCHEMBLED, R.
1988 *L'Invention de l'homme modern*. Paris
- MUMFORD, L.
1980 *Mythos der Maschine: Kultur, Technik und Macht*. Hamburg
- MÜLLER-WILLE, M.
1977 *Das frühmittelalterliche Schmied im Spiegel skandinavischer Grabfunde*. Frühmittelalterliche Studien 11. 127–201.
- NEHLSSEN, H.
1972 *Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter*. In: Göttinger Studien zur Rechtsgeschichte 7. Göttingen
- OAKLEY, A.
1974 *The sociology of housework*. New York
- OTTENJANN, H.
1989 *Alltagskultur-Dokumentation durch das Volkskundemuseum*. Zur Erforschung der historischen Sachkultur. ZfV 85. 1–18.
2000 *Sachforschung im grenzüberschreitenden und fachübergreifenden Vergleich. Regional handeln – global denken*. Sach Kultur Forschung. Gesammelte Beiträge der Tagung der Arbeitsgruppe Sachkulturforschung und Museum in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 15. bis 19. September 1998 in Bad Windsheim. Schriften und Kataloge des Fraenkischen Freilandmuseums 32. Bad Windsheim 178–194.
- PIERENKEMPER, T. (Hrsg.)
1989 *Landwirtschaft und industrielle Entwicklung. Zur ökonomischen Bedeutung von Bauernbefreiung, Agrarreformen und Agrarrevolution*. Stuttgart
- PLEINER, R.
1975 *Eisenschmiede im frühmittelalterlichen Zentraleuropa. Die Wege zur Erforschung eines Handwerkszweiges*. Frühmittelalterliche Studien 9. 79–92.
- POTTER, J. M. – DIAZ, M. N. –
FOSTER, G. M.
1967⁶ *Peasant society. A reader*. Boston
- RÉVÉSZ, L.
1964 *Der osteuropäische Bauer. Seine Rechtslage im 17. und 18. Jahrhundert unter besonderen Berücksichtigung Ungarn*. Bern
- RGK
Römisch Germanische Kommission
- RICH, N.
1977² *The age of nationalisme and reform*. New York
- RIVIÈRE, G. H.
1989 *La muséologie selon GHR. Cours de muséologie, textes et témoignages*. Paris
- RL
Reallexikon
- ROCHE, D.
1989 *La culture des apparences. Une histoire du vêtement XVII^e–XVIII^e siècle*. Paris
1997 *Histoire des choses banales. Naissance de la consommation dans les sociétés traditionnelles XVII^e–XIX^e siècle*. Paris
- ROSTOVITZ, M.
1941/I–III. *The social and economic history of Hellenic World*. Oxford
1957/I–II. *Social and economic history of Roman Empire*. (Rev. P. M. FRAZER). Oxford
- ROTH, H.
1971 *Handel und Handwerk vom 6. bis 8. Jahrhundert östlich des Rheins*. Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 58. 323–358.
- RÖSENER, W.
1993 *Die Bauern in der europaischen Geschichte*. München

- SAINTÉ MARIE de, C.
 1989 *État et paysans dans les systèmes hydrauliques de la vallée du Nil (Égypte)*. Études rurales 115–118. 59–91.
- SAUTTER, G.
 1991 *Paysagismes*. Études rurales 121–124. 15–20.
- SchAFvK Schweizerisches Archiv für Volkskunde
- SCHILLING, H. – DIEDRICHS, H.
 1985 *Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland*. Wien – Köln
- SCHLUMBOHM, J.
 1977 *Industrialisierung vor der Industrialisierung. Gewerbliche Warenproduktion auf dem Lande in der Formationsperiode des Kapitalismus*. Stuttgart
- SCHMIDT-WIEGAND, R.
 1977 *Das Dorf nach den Stammesrechten des Kontinents*. In: JANKUHN, H. (Hrsg.): *Das Dorf der Eisenzeit und des frühen Mittelalters*. Göttingen 408–443.
 1979 *Marca. Zu den Begriffen 'Markt' und 'Gemarkung' in den Leges Barbarorum*. In: JANKUHN, H. (Hrsg.). *Untersuchungen zur eisenzeitlichen und frühmittelalterlichen Flur in Mitteleuropa und ihrer Nutzung I*. Göttingen 74–91.
 1992 *'Wörter und Sachen'. Forschungsrichtung – Forschungsinteresse – Forschungsaufgabe*. In: BEITL, Cl. – CHIVA, I. (Hrsg.): *Wörter und Sachen*. Österreichische und deutsche Beiträge zur Ethnographie und Dialektologie Frankreichs. Ein französisch-deutsch-österreichisches Projekt. Referate des 3. Internationalen Symposions des Instituts für Gegenwartsvolkskunde der Österreichische Akademie der Wissenschaft vom 18. bis 21. September 1998. in Eisenstadt (Burgenland). Wien 21–44.
- SCHWIND, F.
 1977 *Beobachtungen zur inneren Struktur des Dorfes in Karolingischer Zeit*. In: JANKUHN, H. (Hrsg.): *Das Dorf der Eisenzeit und des frühen Mittelalters*. Göttingen 444–493.
- SCHMOCK, R.
 1993 *„Gesunkenes Kulturgut – primitive Gemeinschaft“*. Der Germanist Hans Naumann (1886–1951) in seiner Bedeutung für die Volkskunde. Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse 7. Wien
- SELLNOW, I.
 1973 *Die Auflösungsperiode der Urgemeinschaftsordnung*. In: EDER, K. (Hrsg.): *Seminar, Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Frankfurt am Main 69–112.
- SERVICE, E. R. – SAHLINS, M. D. – WOLF, E. R.
 1973 *Vadászok, törzsek, parasztok*. Budapest
- SEYER, R.
 1968 *Antike Nachrichten zu germanischen Stammessitzen*. ZfA 2. 232–255.
- SHANIN, T. (ed.)
 1971 *Peasants and peasant societies*. Harmondsworth, Ill.
- SHERRATT, A. G.
 1972 *Socio-economic and demographic models for the Neolithic and Bronze Age of Europe*. In: CLARK, D. L. (ed.): *Nidels in Archeology*. London 477–542.
 1980 *Water, soil and seasonality in early cereal cultivation*. World Archaeology 11/3. 313–330.
- SIGRIST, Ch.
 1967 *Regulierte Anarchie*. Olten und Freiburg i. Br.

- STEFFEN, D. (Hrsg.)
1996 (2. kiadás) *Welche Dinge braucht der Mensch? Hintergründe, Folgen und Perspektiven der heutigen Alltagskultur*. Frankfurt am Main
- STEIBURGER
1980 *Die... Inventare von 1553/55 und 1606/14. Ein Beitrag zur Zusammenarbeit zwischen volkskundlicher Realienforschung und Mittelalterarchaeologie*. Offa. Berichte und Mitteilungen zur Urgeschichte, Frühgeschichte und Mittelalterarchaeologie. Festschrift für Herman Hinz. 37. 352–359.
- STEUER, H.
1987 *Der Handel Wikingerzeit zwischen Nord- und Westeuropa aufgrund archeologischen Zeugnisse*. In: DÜWEL, K. – JANKUHN, H. – SIEMS, H. – TIMPE, D. (Hrsg.): *Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa*. Teil IV: *Der Handel der Karolinger- und Wikingerzeit*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge 156. 113–197.
- STOCKING, G. H. (ed.)
1985 *Objects and others. Essays on museums and material culture*. History and Anthropology 3. Madison
- STRAYER, R. J.
1956 *Feudalism in Western Europe*. In: COULBORN, R. (ed.): *Feudalism in history*. Princeton, N. J. 15–25.
- STRAYER, R. J. – COULBORN, R.
1956 *The idea of feudalism in history*. COULBORN, R. (ed.). Princeton, N. J. 3–14.
- SZÜCS J.
1983 *Vázlat Európa három történeti régiójáról*. Budapest
- TÁRKÁNY SZÜCS E.
1981 *Magyar jogi népszokások*. Társadalomtudományi Könyvtár. Budapest
- THOMPSON, E. A.
1952 *Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain. Past and Present*. A Journal of Scientific History 2. 11–23.
- TÖKEI F.
1965 *Az „ázsiai termelési mód” kérdéséhez*. Budapest
1969 *Antikvitás és feudalizmus*. Budapest
1976 (szerk.) *Őstársadalom és ázsiai termelési mód*. Budapest
1977 *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*. Budapest
- TRACHSLER, W.
1981 *Systematik kulturhistorischer Sachgüter. Eine Klassifikation nach Funktionsgruppen zum Gebrauch in Museen und Sammlungen*. Bern – Stuttgart
- VERDON, M.
1987 *La production paysanne. Éléments pour une nouvelle économique*. Études rurales 107–108. 215–242.
- WALLERSTEIN, I.
1983 *A modern világgazdasági rendszer kialakulása. A tőkés mezőgazdaság és az európai világgazdaság eredete a XVI. században*. Budapest
- WEBER, M.
1891 *Die römische Agrargeschichte in ihrer inneren Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*. Stuttgart
1979 *Gazdaságtörténet*. Válogatott tanulmányok. Budapest
1982 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest

- WENSKUS, R.
 1977² *Stammesbildung und Verfassung*. Köln–Graz
 1978/II. *Probleme der germanisch-deutschen Verfassungs- und Sozialgeschichte im Lichte der Ethnosoziologie*. Historische Forschungen. Festschrift für W. SCHLESINGER. Köln–Wien 19–46.
- WERNER, J.
 1961 *Fernhandel und Naturwirtschaft im östlichen Merowingereich nach archaeologischen Zeugnissen*. Berichte der RGK 42. 307–346.
- WIEGELMANN, G.
 1970 „Materielle“ und „geistige“ Volkskultur. Zu den Gliederungsprinzipien der Volkskunde. Ethnologia Europaea. Erixoniana. Mélanges ethnologiques européennes. A la memoire de Sigurd Erixon II. 187–193.
- WUNDER, H.
 1986 *Die baeuerliche Gemeinde in Deutschland*. Göttingen
- WÜHRER, K.
 1959 *Die schwedischen Landschaftsrechte und Tacitus' Germania. Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*. Germanistische Abteilung 89. 1–52.
- ZAA Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie
 ZfA Zeitschrift für Archeologie
 ZfE Zeitschrift für Ethnologie
- ZUMTHOR, P.
 1982 *Hollandia arany évszázada*. Budapest

CONSUMPTION (THE FOOD, HOMES AND CLOTHES
OF CULTIVATORS OF PLANTS AND PEASANTS)

People everywhere living in precapitalist societies considered land as the precondition of their way of life. The consumers' market could develop only in the early middle ages through bartering between the town and the village. From this time on in the circle of peasants the rate of subsistence farming decreased as they started to consume more and more. The majority of the products were made by urban craftsmen.

This phenomenon is typical only of Europe and even on the continent it started to develop fairly late. On the other continents, where the economical system developed in an autocratic way, and in Europe before the middle ages, both ploughmen and peasants were and remained self-supporting. For ploughmen and peasants and for every group and class in the precapitalist societies the most important factor in the economy was not the system of market motivators but the ownership of land.

The essay, which exploits the results of historical studies, thoroughly expounds and proves the above mentioned basic ideas and outlines the typical economic models: (1) the state of despotic rulers, which concerning property, conserved the barbaric-clan system. (2) the Mediterranean economy, where trade served to maintain balance between the different natural and historical characteristics and its social élite constituted the corporations of urban property. (3) feudalism developing to the north of the Alps, in which the collective property of the clan-system and the private-property of the commercial aristocracy became amalgamated with each other.

In conclusion the author refers to the relations of the 19th century social sciences, mainly ethnography and the romantic anticapitalism, which discovered and presented the peasant-consumption-culture. While the scientists preserved the properties of the consumption culture by taking them to various museums, they forgot to confront these peasant requisites with the productive culture.

A SZÉL SZÍNEI ÉS A SZIVÁRVÁNY HANGJA: A KLÍMA REPREZENTÁCIÓJA A TOTONÁK INDIÁNOK (MEXIKÓ) KÖZÖTT

„A víz vagy patak istene, a folyók, tavak, tenger istene, a szivárvány (*cha'maxculi't*). Ahol a szivárvány megjelenik, ott egy gyermek található, egy síró baba, ebben a színű ruhában, amely a legszebb szín.¹ Egy síró gyermeket lehet látni a szivárványban, ott, ahol létrejön. A szivárvány kanyarulat, akkor a gyermek felemelkedik a vízben, és elindul, felszáll az égig, így formálódik a szivárvány, a gyermek leesik. Amikor látjuk a síró gyermeket, az a szivárvány, aki az eső istene; aki a fényen keresztül, a Nap (*Chichini*) fényén keresztül megfényesíti az esőt, s a színek, a gyermek színei láthatóvá válnak, ez a szivárvány. Azt hiszik, hogy a víz bajt hoz az emberre. A vizet tisztelni kell, mert ha játszanak a vízzel, akkor nem tisztelik a víz urát. A víz gazdaistenét.” (LAMMEL–NEMES 1988. 48.)

„Amikor a szél, a hideg levegő megérkezik, azt mondják, északról jön. És azt mondják, hogy megérkezett a „norte”, az „északi” (szél). Ez a szél, mely a halottak bolygójáról érkezik, tüzet és ciklont hoz magával. Északról érkezik, a halottak bolygójáról. A rossz szél fehér (*snapapa u'n*), mint a tojás, a jó szél kék (*spu'pu'cu u'n*), mely megszabadítja az embereket a betegségektől.”²

BEVEZETÉS

A totonák indiánok a mexikói Veracruz és Puebla államban, szubtrópusi klímátikus viszonyok között élnek. Területükön a Mexikói-öböl légköri hatása miatt, Mexikó egyéb térségeitől eltérően, az esőzés még a száraz évszak alatt is jelentős, ami kétszeri aratást tesz lehetővé. Ez a termékeny éghajlat ugyanakkor

¹ Antonio Jimenez (szül. Coahuatlan; kb. 1915-ben), a szín, amit mutatott, türkizkék szín volt. Ezeket az információkat NEMES Csabával gyűjtöttük 1985-ben. LAMMEL–NEMES 1988. 48.

² Antonio Jimenez szavait idézzük itt. Az információkat NEMES Csabával gyűjtöttük 1985-ben, Coahuatlanban. Antonio Jimenez csak totonák nyelven beszélt.

nehéz próbáknak teszi ki a lakosokat, mivel néha előre láthatatlan szárazság, máskor mindent leromboló esőzések pusztítják el a termést.³ Novembertől az északi szél termikus ingadozásokat okoz, nagy esőzésekkel, és a hőmérséklet 0 °C alá is süllyedhet.⁴ Mindezek a jelenségek igazolják a természeti jelenségeknek juttatott fontosságot, és mint ahogy a fenti idézetek mutatják, a totonákok tapasztalatokon alapuló ismeretei szorosan összefonódnak a kulturális ismeretekkel.

Hogyan hallhatják a totonákok a szivárvány hangját és láthatják a szél színeit? Melyek azok a mentális folyamatok, amelyek lehetővé teszik ezeknek a képzeteknek (továbbiakban reprezentációknak) a kialakulását? Hogyan alakul ki a klímáról alkotott tudás pszichológiai szempontból? Az egyén által érzékelhető fizikai jelenségek révén épül-e fel ez a tudás, vagy pedig a kulturális tudás elsajátítása révén?

Ez a tanulmány azokat a kognitív folyamatokat tanulmányozza, melyek az éghajlati viszonyokkal kapcsolatos tudás kialakítását eredményezik. Bemutatjuk a klímával kapcsolatos ismeretek kialakulásának szakaszait a fizikai környezet és a kulturális ismeretek függvényében.

A KUTATÁS MÓDSZERTANA

A kutatás alapvetően két Veracruz állambeli faluban zajlott le: Coahuiltlanban, mely kb. 50 kilométerre helyezkedik el a Mexikói-öböltől, a keleti Sierra Madre egy kb. 500 méter magasan fekvő, szakadékokkal határolt hegyén, és Plan de Hidalgo-ban, mely megközelítőleg 15 kilométerre található a Mexikói-öböltől. A kutatásokat 1985-ben kezdtem meg NEMES Csabával, és 1991-től 1998-ig egészítettem ki több terepmunka révén. Az adatokat rendszeres megfigyelések, interjúk, kísérletek segítségével gyűjtöttük, illetve gyűjtöttem. Az adatközlők száma a kutatási témák jellegétől függött, és 10–20 személy között mozgott. Az iskolákban mintegy 100 tanuló válaszolt a feltett kérdésekre.

A TOTONÁKOK FÖLDJE

Azok a falvak, melyekben a kutatást végeztük, a régi Totonacapan területén helyezkednek el, ahol a totonákok Cortés megérkezése előtt is éltek. Totonacapan északon a Czones folyó, keleten a Mexikói-öböl, délen az Antigua folyó és nyugaton a keleti Sierra Madre határolta. A totonákok, akik

³ Az évi esőmennyiség meghaladja az 1500 mm-t.

⁴ Az évi középhőmérséklet 22 °C körül mozog, de például a kánikula alatt a több mint 40 °C-t is elérheti.

ezen a területen élnek az i. sz. 8. századtól, a mitikus Chicomoztocból⁵ származtatták magukat, és úgy vélték, hogy részt vettek Teotihuacan építésében.⁶ Bár eredetüket illetően a kutatók még vitáznak, annyi bizonyos, hogy a Cortés előtti Totonacapan jelentős kultúrát épített ki. A totonákok részt vettek a híres vallási központ, Tajin építésében, és olyan központokat alapítottak, mint Xiuhtelco, Macuilquila, Tlacuililiztoc. A posztklasszikus időszak alatt gyakran konfliktusba kerültek a mexikói fennsík harcos népeivel, mint például a mexikákkal vagy a tekokóiakkal. A spanyol hódítást mintegy 80 évvel megelőzően, a totonákok a Hármasszövetség⁷ adófizetőivé váltak. Habár ily módon nem rendelkeztek szabadon javaikkal, a 16. századi krónikák virágzó településekről adnak hírt (Cempoala, Quiauitlan), ahol csatornahálózat szállította a vizet, hatalmas paloták, piramisok és templomok emelkedtek. A totonák társadalom rétegzett volt: a nemesek és a „főpapság” alkotta a felső réteget, a „kis urak”, a kézművesek és a kereskedők a középső réteget és a földművesek az alsó réteget. Ez a rétegzettség a tevékenységek magas szintű fejlettségét, az ismeretek szisztematikus fejlesztését és átadását, az írás használatát és az építéssel magas színvonalú gyakorlatát tette lehetővé. Feltételezhetjük azt is, hogy egyes specialisták az asztronómiában is fontos tudásra tettek szert, és talán rendelkeztek egy olyan tudományággal, amit ma meteorológiának neveznénk.

A totonákoknak csak a földműves létforma tette lehetővé, hogy túléljék a kolonizációt, a betegségeket, a lakosság számának tragikus csökkenését. A rétegzett társadalom helyett a falusi földműves lakosság őrizte meg a totonák kultúra egyes elemeit. Így ha létezett is egy „tudományos” meteorológia, át kellett adnia a helyét a népi meteorológiának.

A jelenleg már nem hivatalosan Totonakapannak nevezett terület, ahol a totonák nyelvű mexikói földművesek élnek, jóval kisebb területet ölel fel, mint a hajdani Totonacapan. Ezt a területet északon a Czones folyó medré, délen a Tecolutla folyó, nyugaton a Sierra Madre különböző folyóinak vízválasztója és végül keleten a Mexikói-öböl partja határolja. A totonákok ma földművelésből élnek. Kukoricát, babot, paprikát termesztenek, egyes falvakban kereskedelmi növényekkel (kávé, cukornád, vanília) kiegészítve. Az időjárás ismerete létfontosságú számukra.

⁵ Chicomoztoc (A hét barlangban). A szájhagyomány szerint ez a barlangegyüttes az emberiség vagy más verziók szerint egyes törzsek eredethelye. Több szerző szerint a totonákok a Chicomoztocból származó hét törzs egyike. Torquemada, Sahagún, le Codex Vaticanus A. Idézi KRICKEBERG 1933. 133–135.

⁶ A régészet igazolja a totonákok jelenlétét Teotihuacanban. GARCÍA 1989.

⁷ 1428-ban a Központi Fennsíkon három város, Tenochtitlan, Texcoco és Tlacopan szövetséget hozott létre, és közös uralkodók irányítása alatt megalapították az Azték Birodalmat. A leigázott népek által fizetett adót 2 : 2 : 1 arányban osztották el egymás között.

A TERMÉSZETI JELENSÉGEK LEÍRÁSA: A REPREZENTÁCIÓS KATEGÓRIÁK⁸

Azokat az adatokat, melyeket a tanulmánynak ebben a részében mutatunk be, két módon gyűjtöttük: egyrészt az adatközlők megadták a meteorológiai jelenségek definícióit, majd egy kisebb számú adatközlővel ugyanezekről a jelenségekről interjúkat készítettünk. 10–11 éves gyerekek, 14–15 éves serdülők és 20 évesnél idősebb felnőttek vettek részt a kutatásnak ebben a szakaszában. A definíciókat korcsoportonként mintegy 20 személy adta meg, és korcsoportonként mintegy 8–10 adatközlővel végeztünk interjúkat. Itt csak azokat az adatokat elemezzük, melyek az eső, a szivárvány és a szél reprezentációját mutatják be.

Abból a hipotézisből indultunk ki, hogy a légkör fizikai jelenségeinek azonosítása és rövid definíciója Coahuatlanban és Plan de Hidalgo-ban, valamint a különböző korcsoportokban megközelítőleg azonos lesz. Az adatok elemzése azt mutatja, hogy a természeti jelenségeket köznevek (pl. szél: *u'n*), tulajdonnevek (pl. villámlásisten: „*quintalican Tajin*”) révén azonosítják mindkét területen, és mindegyik korcsoportban.

A definíciók alapján három reprezentációs kategóriatípust különböztettünk meg a tartalom szerint és az észlelhető fizikai jelenségekre történő utalás alapján: 1. Megfigyelhető tulajdonságok alapján történő reprezentáció (pl. „A szél az, ami mozgatja a fák leveleit.”); 2. A megfigyelhető jelenségek és a kulturális magyarázatok közötti okozati viszony által létrehozott reprezentáció (pl. „A szél az, ami északról jön, a halottak bolygójáról, és emiatt magával hozza a betegségeket.”); 3. Különböző fizikai jelenségek észlelhető tulajdonságai, valamint a róluk kulturálisan kialakított tudás kapcsolatainak ok-okozati viszonyai által létrehozott reprezentáció (pl. „Amikor a szél megérkezik, akkor kiváltja az esőt, villámlás és mennydörgés kíséri: ez Tajin isten, aki haragszik ránk.”)

Eredeti hipotézisünk szerint a két területen nem találtunk alapvető különbségeket a reprezentációtípusokat illetően, de ami a korcsoportokat illeti, hipotézisünk nem igazolódott. A három alapvető reprezentációs kategória korcsoportonként a következő módon alakul. Az 1. típus a leggyakoribb 10–11 éves gyerekek között. 14–15 éves korban az első típus jelentősége csökken, és a második típus kezd fontossá válni, vagyis a kulturális magyarázatok és az ok-okozati viszonyok felismerése jelentős szerepet kezd játszani a reprezentációk kialakításában (2. és 3. típus). Felnőtt korban a három reprezentációs kategóriatípus közel egyforma gyakorisággal fordul elő, ami a megfigyelt jelenségek és a kulturálisan kialakult tudás azonos fontosságát mutatja. A 2. és 3. típusú ka-

⁸ Reprezentációs kategóriának nevezzük azokat a prototipikus mentális reprezentációkat, melyek lehetővé teszik a valódi vagy társadalmi jelenségek felismerését (pl. a látás vagy a beszéd által) anélkül, hogy azok egy meghatározott kontextusban jelennének meg.

tegorikus reprezentációk, mint ahogy látni fogjuk, lehetővé teszik összetett modellek létrehozását. Miután 14–15 éves kor előtt komplex reprezentációkkal nem találkoztunk, ezért a cikk ezen bekezdésének hátralevő részében a 10–11 éves gyerekek információit nem használjuk fel.

Az eső (*sin*) az a jelenség, amely a totonákok földműves életében betöltött szerepe miatt a meteorológiai jelenségek közül a legfontosabb. Az eső, a föld (*Etiyat*) és a nap (*Chichini*) nélkülözhetetlen a növények növekedéséhez. Plan de Hidalgo lakói, akik közel élnek a tengerhez, úgy vélik, hogy az eső a tengerből jön. Coahuatlan, mint ahogy mondtuk, a Sierra Madre hegyei között fekszik, lakói úgy gondolják, hogy az eső „születési helye” a hegyek között található. Az eső a felhőkből hull alá, melyek a nap melegének hatására alakulnak ki. A szél, vagy másképpen mondva a mozgó levegő, mozgatja a felhőket, és ez a mozgás indítja meg az esőzést. A szél jöhet a Holdról (*Papa'*), amely vízből áll. A levegő, a nap, a hold, a szél szükségesek az eső létrejöttéhez. Az eső képződésének ez a reprezentációja megfelel a két falu földrajzi helyzete nyújtotta adottságoknak és az eső létrejöttéhez szükséges egyes fizikai jelenségek pontos megfigyelésének.

Az eső, mint valamennyi meteorológiai jelenség, rendelkezik olyan kulturálisan kialakított jellemvonásokkal, melyek a természetfeletti világhoz kötik. A két területen, ahol a kutatást végeztük, az eső animista reprezentációja különböző: a hegyvidéken valamennyi adatközlő azt állítja, hogy létezik kétszer 12 „angyal” (*serafino, jilini*), akik vizet hoznak a hegyek között rejtőző forrásokból, és egy kis vödörből a településekre öntik. A 12 jó „angyal” a növények fejlődéséhez szükséges vizet hozza, és a 12 rossz „angyal” lerombolja a vetést, és tönkreteszi a termést. A víz istene küldi őket a földre. Az angyalok kardot viselnek, és amikor hozzáütik a kardot a vödörhöz, a csapott zaj lesz a mennydörgés és a létrehozott fény a villámlás. Három különböző színű villám létezik: a fehér villám, mely nem olyan gonosz és veszélyes, mint a többiek. A kék villám megöli a fákat, az állatokat és az embereket. A leggonoszabb villám a piros, amelyik megöli az összes embert, aki az útjába kerül.⁹

Plan de Hidalgo-ban és a tőle mintegy 10 kilométerre fekvő Tajin nevű faluban valamennyi informátor azt állítja, hogy tizenkét öreg hozza az esőt és a vihart. Ezek az öregek Tajin falu mellett lévő régi rituális központban (neve *Tajin*, melyről a falut nevezték el) élnek, ahol régen uralkodtak. Tajin isten, a villámlás és a mennydörgés istene küldi őket, hogy esőt öntsenek a településekre. Nagyon színes ruhákat kell magukra öltetniük, és mikor felveszik a ruhákat, átalakulnak esővé, villámlássá és mennydörgéssé.

Amikor az eső vagy a vihar elvonult, megjelenik a szivárvány (*Cha'maxculi't*), mindig rossz szándékú természetfeletti lény. Mind a két területen a szivárványt természetfeletti lényként tisztelik. A szivárvány kategorikus

⁹ LAMMEL–NEMES 1988.

reprezentációja mindig ok-okozati összefüggést mutat az észlelt fizikai jellemvonások (szín, forma, eredet) és a vélt animikus létformák között. A szivárvány reprezentációja nem stabil, mint ahogy azt az eső esetében láthattuk. Néha még ugyanaz az adatközlő is többféle reprezentációval rendelkezhet. Coahuatlan lakói szerint a szivárvány lehet egy síró gyermek, mint ahogy a fent idézet szöveg mutatja. „Amikor az eső után gyereksírást hallunk, nagyon óvatosnak kell lennünk, mert lehet, hogy az a gyermek a szivárvány, aki kiszívja az emberek véré^t” – mondják a totonákok Coahuatlanban. Más adatközlők szerint a szivárvány egy nagyon gonosz asszony. Ezt a fizikai jelenséget a tollaskígyóval (*lua*) is azonosítják, a félkörívbe tekeredő színes kígyó hasonlít a szivárványra. Amikor a kígyó nagyon megöregszik, akkor a villám eljön értük, és elviszi őket a szárazföldről a tengerbe: a villámok maguk is olyanok, mint a kígyó. Több adatközlő szerint a kígyó egy hatalmas állat, mely a magas hegyek között él. Azt mesélik egyes adatközlők, hogy amikor már nagyon öreg, nyugodtan egy helyben marad, és nagy távolságból beszippantja az állatokat, mint például a kutyát, a disznót, a csirkét stb. Amikor a szárnyai kinőnek, akkor a mennydörgés, aki a kígyó férje, elviszi magával az ég felé, és onnan beejti a tengerbe. Több adatközlő szerint ez az állat a *masacuate*.¹⁰ Más adatközlők szerint a kígyó és a szivárvány ugyanaz a lény, mivel mind a kettő kiszívja az ember véré^t. *Cha'maxculi't wuan lua*, a „szivárvány átalakul kígyóvá”, a vízből elpárolog, és a pára formáját ölti magára, majd színekbe öltözik, és üldözőbe veszi az emberi lényeket, teherbe ejti az asszonyokat. A szivárvány „megfertőz és egy magzatot tesz a hasadba”. A mennydörgés, a szivárvány, a kígyó és az eső ily módon egymással összefüggő jelenségek.

Az utolsó meteorológiai jelenség, melyről röviden említést teszünk, a szél (*u'n*). A Coahuatlanban élő totonákok szerint a szél egy emberhez hasonló lény, aki a hegyek között fekvő barlangok egyikében él. A szél gonosz, le tudja rombolni a termést. A szél leggyakrabban délről, nyugatról és északról érkezik. A totonákok azt mondják, mint ahogy azt a fenti idézetből láttuk, hogy a rossz szél fehér (*snapapa u'n*) és a jó szél kék (*spu'pu'cu u'n*). Egyes adatközlők szerint az északi szél a halottak bolygójáról érkezik a földre, súlyos betegségeket hoz magával, és magával hozza még a tüzet, a ciklont és a hurrikánt. Plan de Hidalgo lakói szerint Szent Mihály arkangyal a szél, a levegő istene. Sokan őt tartják az eső, a villámlás és a mennydörgés urának is. A hurrikán nem más, mint egy nagyon erős északi szél, mely útján mindent magával ragad.

¹⁰ Mexikóban gyakori kígyófajta. A neve nahuatl nyelven „hét szarv”-at jelent.

A KLIMATIKUS RENDSZER ÉSZLELÉSE: MODELLEK ÉS EGYÉNI VARIÁCIÓK

A klimatikus rendszer egyrészt az égitestek mozgása, másrészt az atmoszféra fizikai jelenségeinek (*ca'u'ni'n*) évenkénti rendszerességgel visszatérő jelenségei alapján definiálódik.

A KOZMOGÓNIAI MODELL ÉS A KLÍMA

Coahuítlan és Plan de Hidalgo lakói a múltó időt az állandóan létező jelenségekhez viszonyítva mérik. A klimatikus rendszer észlelésében az égitesteknek a földhöz (*Etiyat*), mint a világ központjához (*cxli'qui'tot ca'luxaut*), való térbeli viszonya nagyon fontos szerepet játszik. Ahhoz, hogy megértsük a totonákok klimatikus rendszerét, fontos tudnunk, milyennek tekintik ők az égitestek formáját. A megkérdezett totonákok 94%-a szerint (gyerekek, serdülők és felnőttek) a föld egy kétdimenziós geometrikus forma (négyzet vagy kör alakú). Az iskolázott gyerekek 6%-a szerint a föld egy három dimenzióban létező gömb alakú égitest.

A közép-amerikai kultúrákban a föld, és általában az égitestek, kétdimenziós ábrázolása általános. A tengerparti totonákok szerint a föld kör alakú, míg a hegyvidéken élők szerint inkább négyzet formáját ölti fel.¹¹ A gyerekek nagy része még akkor is, ha az iskolában azt tanulta, hogy a föld gömb formájú, nem fogadja el ezt a magyarázatot. Ezek az adatok azt mutatják, hogy abban az esetben, amikor nincs lehetőség a közvetlen megfigyelésre, az ismeretek a szóbeli információk alapján épülnek fel, legyenek ezek mitikusak vagy tudományosak. Ezek az ismeretek nem az egyének mentális műveletei révén alakulnak ki, hanem „előre gyártott” ismeretek, melyeket mindenki maga épít be a már meglévő ismeretei közé, és szükség esetén a már készen átvett ismeretet reprodukálja. Ezeket nevezzük a cikk további részében reprodukatív reprezentációknak. A reprodukatív reprezentációk mellett az egyének természetesen rendelkeznek ún. kigondolt/átgondolt reprezentációkkal, melyek az egyén mentális műveletei révén épülnek fel. Egy adott kultúrában fontos, egyének közötti különbségek figyelhetők meg a kigondolt/átgondolt reprezentációk szemantikai és logikai jellemzőit illetően.

Hol helyezkedik el a föld a térben? Hogy választ találjunk erre a kérdésre, a következő módszert alkalmaztuk: 1. Megkértük a gyerekeket (8–12 év) és a serdülőket (13–15 év), hogy rajzolják le a földet. Korcsoportonként mintegy tíz gyerek/serdülő vett részt a kutatásnak ebben a részében. 2. Felnőttekkel készítettünk interjút a föld térbeli elhelyezkedéséről.

¹¹ Ugyanezeket a megfigyeléseket tette ICHON 1969.

A 12 éven aluli gyerekek rajzain a föld a vízen fekszik. A gyerekek és serdülők 8%-a a földet egy vízen fekvő gömbnek ábrázolja. A felnőttek is úgy gondolják, hogy a föld a vízen helyezkedik el. Tehát a föld lehet kör, négyzet vagy gömb alakú „forma”, mely vízen helyezkedik el.

A földnek ilyen reprezentációjában egyértelműen felfedezhető a környezet hatása. Mint ahogy mondtuk, a totonákok közel laknak a tengerhez, így logikus, hogy úgy vélik, a föld a vízen helyezkedik el. De ugyanakkor a közép-amerikai kultúrkörben gyakran találkozhatunk a föld vízen való ábrázolásával. Egy érdekes jelenséggel találjuk szemben itt magunkat: a kulturális ismeret és a közvetlen tapasztalat megegyezik. Az adatközlők 92%-a elfogadja ezt a magyarázatot: tehát olyan reprezentációról van szó ebben az esetben, melyen a totonákok nagy része osztozik. Ez a reprezentáció „erős”, mely egyszerre reprodukív és kigondolt/átgondolt. Ebben az esetben az észlelésen és a szóbeli átadáson alapuló ismeretek egy reprezentációs egységet képeznek, amit NEMES Csabával bimetrikus reprezentációnak neveztünk el.¹² A bimetrikus reprezentáció egy, a valóságban bizonyíthatóan létező elem (kigondolt/átgondolt reprezentáció) és egy kulturálisan megszerzett elem (reprodukív reprezentáció) koherens egysége, mely közös célt szolgál (jelen esetben egy elfogadható térbeli szemlélet nyújtását, mely lehetővé teszi a klímarendszer felépítését).

A fizikai jelenségek közvetlen megfigyelése alapján levonható az a következtetés, miszerint minden, amit nem tart valami, leesik (gravitáció törvénye). Így a földet is, mely a víz fölött helyezkedik el, még tartania kell valaminek, hogy ne essen le az ürbe. Mint oly sok nép a földön, a totonákok is azt gondolják, hogy a földet négy király (*rey*) vagy négy teknősbéka (*khayan*) támasztja alá a négy égtájnak megfelelő ponton. De a teknősbékáknak fásaszto mindig ugyanazon a helyen maradniuk, a királyoknak pedig elfárad a karjuk, és szeretnék néha átcserelni őket. Egy évben egyszer, január 6-án, épp a téli napforduló után (mely fontos időszak a klimatikus rendszer észlelésében), a teknősbékák megváltják helyüket, és a királyok átcserelik a karjukat. Ebben a pillanatban a föld megmozdul, hogy aztán újra egy évig nyugodt helyzetben maradjon. Ez a reprezentáció magába építi a valóság megfigyelését és a kulturális elemeket: mindkettő egy bimetrikus reprezentációba szerveződik ok-okozati viszony által.

A négy pont, ahol a föld alá van támasztva, megfelel a négy égtájnak: kelet (*cxliputhni*), nyugat (*cxlikotatum*), dél (*cxakpuhn*) és észak (*cxtamajan*). Minden tíz évesnél idősebb totonák ismeri ezeket az égtájakat, még akkor is, ha nem pontosan ugyanazt a nevet használja. Az égtájak nagyon fontos szerepet játszanak a klimatikus rendszer észlelésében, de általában a világkép egészében is. Az égtájak létfontosságúak a világ működéséhez: valamennyi égtáj rendelkezik egy saját istennel (*quintalican*). Így keletet a víz és az eső istenével azonosítják (*Chu'chut, Sin*); a nyugatot a napistennel (meleg és fény – *Chichini*), a délt a föld istenével (*Etiyat*) és északot a levegő és a szél istenével (*U'n*).

¹² LAMMEL–NEMES 1988.

Ezen elemek (föld, fény, meleg, víz, levegő) elengedhetetlenek egy földművelésből élő nép számára. És hogy az egyensúlyt biztosítani lehessen, kapcsolatba kell lépni velük isteni létformájukon keresztül. Ám az istenekkel közvetlen kapcsolatba csak a sámánok (*skoyuna*) léphetnek, akik a világmindenség egyensúlyának biztosításáért felelősek. A sámánok féltve őrzik a négy égtáj irányában elhelyezkedő istenségek titkait.

Az ily módon alátámasztott föld, melyet az élet számára nélkülözhetetlen istenek által szimbolizált elemek védenek, egy igen kiterjedt térben helyezkedik el. A világ szerkezetét illetően három reprezentációt különböztethetünk meg:

a) Több ég van (számuk három és kilenc között változik). A föld alatt helyezkedik el a földalatti világ (*lakgaputhkatiath*).

b) Három egymás fölött lévő világ létezik: a föld, ahol jelenleg a totonákok élnek. Ez a világ a jelen világa. A föld alatt elhelyezkedő világban élnek azok az emberek, akik „előtünk” éltek. A föld felett található az eljövendő generációk világa.

c) A föld egyetlen ég és a pokol között helyezkedik el.

A 14–15 évnél fiatalabbaknak nincsenek ismereteik ezzel a témával kapcsolatban. A világtkép a serdülőkorban épül fel, egyrészt a reprodukív reprezentációk (melyek sokszor ellentmondásban állnak egymással), másrészt a kigondolt/átgondolt reprezentációk révén, mely lehetőséget ad az egyén számára eredeti gondolkodás kialakítására.

A föld nem mozog, helyzete változatlan. A klimatikus rendszer és a ciklusos idő mérési egységei a nap és a hold által bejárt út alapján számíthatók ki. Ezeknek a ciklusoknak az ismétlődése teszi lehetővé az év időszakokra történő felosztását. A természet maga is felkínál egyfajta éves időszámítást. A napfordulók (téli napforduló: *talajpalin chichini*; nyári napforduló: *palankotanu palaxka*) és a napéjgyenlőségek (*lu tinacho chichini*) segítenek abban, hogyan azonosítsák azokat a változást jelentő pillanatokat, melyek ugyanolyan módon ismétlődnek évről évre.

A nap (*Chichini*) a hold (*Papa'*) fölött helyezkedik el. Ez a térbeli hierarchia jól fejezi ki a kozmogóniai hierarchiát és a két égitestisten közötti fontosságot is. Amikor a nap elbújik a nappal folyamán, és nincs felhő az égen, a hold takarja el. Ez a jelenség a napfogyatkozás (*axni lakatza Pap' latasun Chichini*).

A klimatikus rendszerben a hold (*Papa'*) és a nap (*Chichini*) fontos szerepet játszanak. A hold néhány tudós adatközlő szerint egy öreg ember, akit a nap legyőzött (*Chichini*). A hold mint öreg ember lassan járja be az útját. Egy holdhónap (*aktim Papa'*) 28 napon keresztül tart. Változásának szakaszai a következők:

telihold: *tilima Papa'*

félhold: *pipitz amasput Papa'*

negyedhold: *amesput Papa'*

újhold: *asinanta tzu sputmats*

A hold vízből van, hideg. Nagyon veszélyes lehet, mint például az újhold (*asinanta tzu sputmats*) a kánikula ideje alatt (július, augusztus). Ebben az időszakban a fában, a növényekben, állatokban, sőt még magában az emberi lényben is felgyülemlik a nedvesség, és a sebek nem gyógyulnak be többet. Mivelhogy a hold víz, mint ahogy láttuk, kapcsolatban áll a széllel, amely a földre viszi a vizet. A nap tűz és fény. Az élet részben tőle függ, ő az egyik legfontosabb istenség a totonákok számára.

Az itt összefoglalt ismeretek a gyermek- és serdülőkor alatt fokozatosan sajátítódnak el. Kb. 10–11 éves kor körül a gyerekek már ismerik a hold változásának állomásait. A térbeli elemek egyfajta vázat alkotnak, amelybe beépülnek a meteorológiai jelenségek, és együtt alkotják a klimatikus rendszert.

A KLIMATIKUS RENDSZER MODELLJE

A klíma észlelése és a klimatikus jelenségek szervezett egységekbe való osztályozása a hőmérséklet testi érzékelésén (éves variáció) és a meteorológiai jelenségek megfigyelésén alapul. Bár létezik a klimatikus rendszerről kialakított kulturális tudás, nagy egyéni különbséget lehet találni a klíma éves szerveződésének észlelésében. Az év (a Gregoriánus kalendárium szerint 12 hónap) különböző „időkből” tevődik össze. A totonák nyelvben egy úgynevezett előragot (préfixe), a „*ca*”-t teszik hozzá különböző szavakhoz, és ez az összetett szó jelöli a különböző klimatikus szakaszok nevét. Ily módon a totonákok a következő „időket” különböztetik meg:

ca'stala'nka: a világos levegő ideje

ca'lonkni: a hideg ideje

ca'ılanca'sin: az eső ideje

ca'lhacna: a meleg ideje

ca'xanatni: a virágok ideje

ca'chichini: a nap ideje

ca'u'n: a szél ideje

ca'mascacá: a szárazság ideje

Kutatásunknak ebben a részében mintegy negyven 15 évnél idősebb adatközlő vett részt, interjúkat készítettünk velük. Mint már mondtuk, 14–15 éves kor előtt a klimatikus egységekkel kapcsolatos ismeretek még nem szerveződtek koherens rendszerbe. A gyerekek és a fiatal serdülők csak vaktában történő próbálkozásokon keresztül tudnak válaszolni a klimatikus rendszerrel kapcsolatos kérdésekre. 14–15 éves kor után, amikor a fiatalok már készen állnak arra, hogy belépjenek a felnőttek világába, szükséges ezeknek az ismereteknek magasabb szinten való átszerveződése a mindennapi földműves tevékenységek-

hez. 14–15 éves kor után, a klimatikus rendszert illetően, nem találtunk különbséget a korosztályok szerint.

Az időjárás közvetlenül kapcsolódik a múltó időhöz. A múltó idő által adott keretben helyezkednek el az „idő”-együttesek. Ezen idők beleilleszkednek a gregoriánus naptárba. Az időjárás és a naptár alapján a következő időjárási táblázatot kapjuk:

Hónap	1 Idő	2 Idő	3 Idő	4 Idő	5 Idő	6 Idő
január	hideg	hideg	hideg/szél/eső	hideg/szél	hideg	hideg
február	hideg	hideg	hideg/szél/eső	hideg/eső	hideg/eső	hideg
március	hideg	eső	hideg/szél/eső	hideg/eső	meleg	világos levegő
április	hideg	eső	meleg	nap	meleg	világos levegő
május	virág	eső	szárazság	szárazság	meleg	világos levegő
június	nap	eső	szárazság	szárazság	meleg	nap
július	nap	eső	szárazság	szárazság	meleg	nap
augusztus	nap	eső	eső	szárazság	meleg	nap
szeptember	szél	eső	eső	nap	hideg	eső
október	szél	hideg	hideg/szél	nap	hideg	eső
november	szél	hideg	hideg/szél	nap	hideg	eső
december	szél	hideg	hideg/szél	hideg/eső	hideg	hideg

Az adatközlők által választott modellek jelentős egyéni különbséget mutatnak a klíma észlelésében. Feltehetjük tehát a kérdést, hogy létezik-e egyáltalán a klímára vonatkozó stabil reprezentációs rendszer? Nyelvi szempontból a különbségek igen egyértelműek. Feltételeztük azonban, hogy egyes kifejezések fedhetik egymást. Emiatt kiegészítő információkat szereztünk a különböző „időket” illetően. Amint már a fentiekben láttuk, a szél és az eső mindig együtt jelentkezik, mivel a szél jelenti be az eső megérkezését. Tehát a szél ideje és az eső ideje ugyanarra az időszakra vonatkozhatnak. A szél, az eső és a hideg együtt határozzák meg az időjárást decemberben, januárban és februárban, így tehát azok a kifejezések melyek a hideg idejére, a hideg és az eső idejére, valamint a hideg, az eső és a szél idejére vonatkoznak, egymás szinonimáinak tekinthetők. A szárazság, a meleg és a nap idői ugyancsak jelölhetnek azonos klimatikus időket. Ily módon, még akkor is, ha egyéni különbségeket fedeztünk fel a klíma észlelésében, egy alapvetően homogén rendszerrel állunk szemben, amely meghatározza a mezőgazdasági munkák menetét.

A KLIMATIKUS REND ÉS A KÁOSZ MODELLJEI

A totonákok úgy vélik, hogy az éves klimatikus rendszer nagyon törékeny. Ez a rendszer nem működik önmagától, felsőbbrendű erőkre van szükség ahhoz, hogy harmonikus rendje fennmaradjon. Így egy másik modell épül a klimati-

kus modellre, amelyet a klimatikus rend modelljének nevezünk. A cikknek ebben a részében bemutatjuk a klimatikus rend modelljét, de ugyanakkor a meteorológiai jelenségek kaotikus voltának érzékelését is.

A totonákok számára az özönvízről szóló történetek rendkívül fontosak, és majdnem minden felnőtt ismeri azokat. Ezen történetekben a rend és a káosz modelljei egyértelműen megfogalmazódnak. A tanulmánynak ebben a részében rövid elemzést mutatunk be a Coahuitlanban, Plan de Hidalgóban, Coyutlánban és Tajinban mintegy harminc adatközlőtől gyűjtött özönvíztörténetekről.

A meteorológiai jelenségek kaotikus és ellenőrizhetetlen természetének felismerése szimbolikus és metaforikus formában jelentkezik a narratív történetekben, melyek összefüggésbe hozzák az özönvizet (*mu'nca'clat*) olyan fizikai jelenségekkel, mint a mennydörgés (*jilini*), az eső (*sin*), a szél (*u'n*), a felhők (*puclhni'*) és a villámlás (*makli'pit*). A definíció szerint az özönvíz azonos az el nem álló esővel. A meteorológiai jelenségek, mint ahogy azt az előző részben láttuk, függő viszonyban állnak egymással. Bármely elem túlzott jelenléte éppoly veszélyes, mint esetleges hiánya. (A totonákok szárazság idején még az esőt hozó ciklonoktól sem félnek, mint ahogy azt 1998-as terepmunkánk idején tapasztaltuk, amikor is több hónapja tartó szárazság sújtotta a vidéket.)

A világ már egyszer elpusztult a szünni nem akaró eső miatt, meg kell tehát akadályozni bármi áron, hogy ez a katasztrófa megismétlődjön. Az özönvízzel kapcsolatos különböző történetek biztosítják a totonákokat arról, hogy az özönvíztől nem kell többet félniük. Itt bemutatunk egy 1995-ben, Tajinban gyűjtött narrációt:

„A tizenkét öregember Tajin lakója volt, Tajinban uralkodtak. Kapcsolatban álltak Istennel. Amikor felvették a ruháikat, elkezdtek dörögni, villámlani, és az eső megindult. Egyik nap találtak egy nyugtalan, nagyon kíváncsi gyermeket, Juant (Jánost), akit hazavittek magukkal. Egyik nap ez a gyermek kinyitotta az egyik batyut, amelyben az öregek őrizték a hatalmat biztosító ruháikat. És a gyermek felvette az egyik ruhát, csintalanságokat követett el, és könnyedén felment a felhők közé. És egyik nap a csínytevéseivel megindította az özönvizet. Az öregek észrevették, hogy Juan elvitte az egyik ruhát, és hogy emiatt esik az eső. Megkeresték, összekötözték a kezeit, és büntetésből levítették az óceán mélyére. És ezért Szent János napján lehet hallani Juan kiáltozásait. A mennydörgés a kiáltozása. És Juan büntetésből örökre az óceán mélyén fog maradni.”¹³

Ebben a szövegben látni lehet a meteorológiai jelenségek és a totonák panteon közötti asszociációkat. A mennydörgést (*jilini*) Szent Jánossal azonosítják. Szent János ünnepe (Keresztelő Szent János) június 24-e, az a nap, mely egybeesik a nyári napfordulóval (*palankotanu palaxka*), azzal a periódussal, amikor a nap sugarai a Ráktérítőre merőlegesen esnek. Ez a leghosszabb nap az

¹³ Roberto Perez García mesélte el a történetet Tajinban, 1995-ben (szül. 1982-ben).

északi földtekén. Ez a viharok és a hurrikánok hónapja (*u'n i'la 'sin*), mely állandó veszélyt jelent a termés számára. Ez az a pillanat tehát, amikor meg kell bizonyosodni arról, hogy a természeti erők, vagyis maguk a meteorológiai jelenségek, nem járulhatnak hozzá az özönvíz kialakulásához. Ahhoz, hogy a fizikai világ rendjét megőrizzük (*ca'tuxahuit*), tiszteletben kell tartani a rend modelljét, melyben a legfontosabb elemek hatalmat gyakorolnak a kevésbé erős elemek fölött. Ily módon maga a világ (*ca'kilhtamacu*) az, amely a hierarchia csúcsán helyezkedik el, és a természetfölötti lények alá vannak rendelve. A természetfölötti lények hatalma alatt áll a meteorológiai jelenségek „működtetése”, az ember pedig kiszolgáltatott helyzetben van mindezen elemekkel szemben. E rendszer hierarchikus működése a feltétele a világban uralkodó rendnek. Ám ez a hierarchia veszélyt rejt magában, ugyanis megfordítható. És a visszajára fordított rend eredményezi a káoszt. A káosz modelljében maga az ember akarja meghatározni a meteorológiai jelenségek működését, és ezzel egy időben uralkodni akar a természetfeletti lények fölött, akik a fizikai világ rendjéért felelősek. Az ember helyzetének megcserélése a világ lerombolásához vezet. A rend modelljének inverziója a káoszhoz vezet. Így azt az embert, aki nem tiszteli a rend törvényeit, ki kell iktatni a rendszerből. Az özönvízről szóló történetekben Juant összekötözve bedobják a tenger mélyére. A rend tisztelete minden egyén kötelessége. A klimatikus modellt és a rend modelljét meg kell őrizni: ebben a fenyegető világban az embernek védelme biztosítása érdekében kapcsolatba kell lépnie a természetfeletti világgal.

A KLÍMA MANIPULÁCIÓJA: A *VOLADOR* (REPÜLŐ LÉNY) RÍTUSA

A meteorológiai jelenségek és az ember életéhez szükséges elemek, mint ahogy láttuk, a négy égtájon helyezkednek el. Az elemek jellemvonásai megváltoznak az év folyamán, de évről évre megközelítőleg azonos tulajdonságokat mutatnak. Az idő, mely múlik, folytatja útját a fizikai jelenségek folyamatos változásától kísérve, és a ciklus végén visszaérkezik kiindulási pontjához. Az idő ciklikus. A totonákok híres rituális tánca a *volador*, mely Közép-Amerika néhány népénél, másként ugyan, de ismert¹⁴ rituális formájában ábrázolja a fentiekben bemutatott modelleket.

Jelenleg a *volador* táncban öt „táncos” vesz részt. Egyik közülük az ún. *caporal*, egy a hüvelykujjára függesztett dobon játszik, míg ezzel egy időben furulyázik. Négy táncos táncol körülötte. A *caporal* néhány dallamot játszik, melyek a térben elhelyezkedő elemekhez szólnak. Ezen elemek helyzete a következő:

¹⁴ STRESSER-PÉAN 1952.

levegő

eső

Nap

tűz

föld

Valamennyi táncos felmegy egy kb. 18 méter magas oszlopra, ahonnan a derekukhoz kötött kötélén, egy forgó szerkezet segítségével levetik magukat a mélybe. 13-szor fordulnak meg, amíg leérnek a földre, a 13 forgás négygel szorozva 52-t ad, ami a tradíció szerint az év heteinek számát jelöli. Amíg a táncosok leérnek a földre, a *caporal* tovább játssza a zenét az égre emelve tekintetét.

A megkérdezett táncosok szerint ennek a rítusnak a célja az, hogy a szél, az eső, a nap, a tűz és a föld istenétől jó termést és a földek termékenységet kérjék az elkövetkezendő évre. De a legfontosabb kérést az eső istenéhez intézik, hisz eső nélkül nincs sem vetés, sem aratás.

Minden, ami ezzel a tánccal áll kapcsolatban, szent, még maga az oszlop is, ahonnan a táncosok levetik magukat. Mielőtt kivágnák a megfelelő fát az erdőben, a totonákok áldozatot mutatnak be *Tzinkunnak* (Coahuítlan) vagy *Kiwilkholónak* (Plan de Hidalgo), a hegy istenének. Mielőtt betennék az oszlopot a földbe, lerészegítenek egy tyúkot, majd az oszlopon végigsétáltatják. Ezután elvágják a nyakát, és a vérével 12 keresztet rajzolnak az oszlopra. Imádkoznak az istenekhez és ezután belehelyezik az áldozati állatot a gödörbe, ahová az oszlop kerül majd. A tyúk, a halál szimbóluma, ily módon fogja megakadályozni a táncosok halálos zuhanását. Szent Mihály arkangyal, akit a mennydörgés és a szél istenével lehet azonosítani, védelmébe veszi a táncosokat: „mivel mi a levegőben repülünk, ő a mi védőistenünk.”

A *volador* rítusának „táncosává” nem mindenki válhat. A közösség választja ki a megfelelő személyeket. A táncosoknak szigorúan követniük kell a szakrális tánc szabályait: a rítust megelőző és követő hetek alatt tisztán kell élniük, nem szabad szexuális kapcsolatba lépniük, és áldozatokat kell bemutatniuk. Ahogy a táncosok mondják, ez az egyetlen módja annak, hogy a világ rendjét biztosítsák (a négy égtáj állandóságát, a nap és a hold útját, az eső, a szél, a hideg és a meleg közötti egyensúlyt). Ennek a táncnak a szakrális jellege hosszú előkészületeket igényel. Így például IBARRA említi, hogy 15 nappal a rítus bemutatása előtt a táncosoknak mindenféle „testi érintkezéstől” meg kellett tartóztatniuk magukat.¹⁵ A huastek indiánok között a *volador*hoz hasonló rítus megkezdése előtt ugyancsak kötelező a szexuális megtartóztatás, a böjt, az isteneknek való áldozás.¹⁶

¹⁵ IBARRA 1939. 468.

¹⁶ STRESSER-PÉAN 1952. 327–334.

A *volador* minden valószínűség szerint Kolumbusz előtti rítus, mely csak a totonákok körében maradt meg teljes formájában. A tánc értelmezése körül heves viták dúlnak. FEWKES leírásában Papantla város *volador* táncosai madárjelmez viseltek. A rítus többi eleme megegyezett az általunk megfigyeltekkel. „Egy öregasszony, egy boszorkány áldozatokat mutat be, *copalt* (füstölőt), pálinkát és egy tyúkot. Mindezt beteszi egy gödörbe, ahová aztán behelyezik az oszlopot. Az öregasszony különböző rítusokat mutat be a szertartás folyamán.”¹⁷ FEWKES szerint ez a tánc hasonlít a régi síksági észak-amerikai indiánok naptáncára.

A század elején Adela BRETON¹⁸ tanulmányozta a *volador* nevű rituális táncot Coyutlánban. Ebben az időszakban az oszlop kb. 21 méter magas volt, melyet egy régi templom maradványaiban helyeztek el. Éppúgy, mint ma, öt személy ment fel a szertartás reggelén az oszlop tetejére, mialatt a többi táncos az oszlop körül táncolt. Tizenkét jelmezbe öltözött személy, hegyes kalapokkal, táncolt az oszlop körül, változtatva a tánc irányát keletről északra, balról jobbra, mindig a központ felé tekintve. Ugyanazok a személyek ismételték meg a táncot délben és este. BRETON szerint ez a rítus egy egész rítusciklus részét képezte.

Egyes interpretációk szerint a táncosok, akik lezuhanak a mélybe, egyrészt a hulló csillagokat, másrészt a Kolumbusz előtti szertartások áldozatait szimbolizálják.¹⁹ A mai totonákok ragaszkodnak ahhoz, hogy a *volador* rítus célja a világ egyensúlyának fenntartása, az eső, a szél, a nap és a levegő jóindulatának megnyerése.

KONKLÚZIÓ

Az itt bemutatott adatok azt mutatják, hogy a klímával kapcsolatos szóbeliség útján átadható információk közös vonásokat mutatnak a *volador* rítussal. Együtt alkotnak egy ismeretegyüttest, amely generációról generációra öröklődik. Ezen ismeretek egy része ismert az egész közösség által, más része csak egy bizonyos kor (14–15 éves kor) után válhat ismertté, és léteznek az ismereteknek egy része, mely a specialisták titkát képezi. Ezen ismeretek egy saját belső logikai struktúra segítségével alakulnak ki, és a kulturális tanulás révén kerülnek elsajátításra. A gyermekek megtanulják, hogy amikor egy baba sír, az a szivárvány, és hogy a szél színes. A fizikai jelenségek kategorikus reprezentációja egyrészt a meglévő ismeretek reprodukálása, másrészt a kigondolt/átgondolt reprezentációk révén alakul ki. Ezen két reprezentáció egyesüléséből születnek meg a stabil, bimetrikus reprezentációk 14–15 éves kor körül.

¹⁷ FEWKES 1907. 249.

¹⁸ BRETON 1910. 513–520.

¹⁹ KRICKBERG 1933. 73–74.

14–15 éves kortól a kategorikus reprezentációk komplex modellekbe szerveződnek, melyek hasznosak a mindennapi életben, mivel lehetővé teszik pl. mezőgazdasági munkák megszervezését. A rend és a káosz modelljei megmutatják, hogyan lehet a meteorológiai jelenségeket irányító istenségekkel kapcsolatba lépni. A rítusok pedig azt a biztonságérzést keltik, hogy a rendkívül bonyolult természeti jelenségek rendjéért az ember is tehet valamit.*

IRODALOM

- BRETON, A. C.
1910 *Survivals of Ceremonial Dances among Mexican Indians*. Anales del XVI. Congreso Internacional de Americanistas. Wien, 515–520.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal
1989 *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Espasa-Calpe, Madrid
- CODICE Ramirez
1944 *Editorial Leyenda*, México
- COLE, M. – GAY, J. – GLICK, J. A. – SHARP, D. W.
1971 *The Cultural Context of Learning and Thinking*. London
- DASEN, P. E. – RIBAUPIERRE, A.
1987 *Neo-piagetian theories: cross-cultural and diferencial perspectives*. International Journal of Psychology. 793–832.
- DOUGHERTY, J. – KELLER, C.
1985 *Taskonomy: A practical approach to knowledge structures*. In: DOUGHERTY, J. (ed.): Directions in Cognitive Anthropology. Urbana
- FEWKES, J.
1907 *Certain Antiquities of Eastern Mexico*. In: Twenty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington, 1903–1904
- GALOUBINOFF, M. – KATZ, E. – LAMMEL, A. (eds)
1997 *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano I–II*. Quito
- GARCÍA PAYÓN, C.
1989 *Evolución histórica del Totonacapan*. In: OCHOA, L. (ed.): Huastecos y Totonacos. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. D. F.
- IBARRA, C. M.
1939 *Los Totonacos o Ulmecas*. En Vigésimoseptimo Congreso Internacional de Americanistas. INAH, México, 455–478.
- ICHON, A.
1969 *La religion des Totonagues de la sierra*. Paris

*Ezúton szeretnék köszönetet nyilvánítani mindenekelőtt valamennyi totonák adatközlőnknek. NEMES Csaba nélkül ez a cikk nem készülhetett volna el, a vele való közös munka során alakítottunk ki több, e cikkben bemutatott fogalmat (pl. a bimetria), s remélem, közös munkánk még folytatódik. Köszönettel tartozom még Joaquín Díaz ALONSÓNAK, Esther KATZNAK és Marina GOLOUBINOFFNAK hasznos tanácsaikért.

- JEYIFOUS, S. W.
1992 *Developmental changes in the representation of world meaning: Cross-cultural findings*. British Journal of Developmental Psychology 10. 285-299.
- KELLY, I. - PALERM, A.
1952 *The Tajin Totonac*. Part I. Smithsonian Institution. Washington
- KRICHKEBERG, W.
1933 *Los totonacos: contribución a la etnografía histórica de la América Central*. México
- LAMMEL A. - NEMES Cs.
1988 *Az Istenanyák indiánjai*. Budapest
- LAMMEL, A.
(en colaboración con NEMES, Cs.)
1989 *Bimetrias como unidades básicas en la región de los totonacas*. In: BOTTASSO, J. (ed.): Las religiones amerindias. Abya Yala, Quito, 183-209.
- LAMMEL, A.
1990 *La categorización de personajes históricos*. In: BOTTASSO, J. (ed.): El cambio de la mitología entre los Indígenas de América, Abya-Yala, Quito. 187-195.
- LAMMEL, A. (à paraître)
Cognition et représentation du temps chez les Indiens totonaques. Mexico, Madrid, Buenos Aires. Siglo XXI. Editores
- LÓPEZ AUSTIN, A.
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México
- MELGAREJO, J. L.
1985 *Los totonacos y su cultura*. Universidad Veracruzana. Xalapa, Veracruz
- MOGUEL, P.
1982 *Panorama histórico en el Totonacapan*. En: Los recursos bióticos en el área cultural totonaca y su aprovechamiento. Dirección general de Culturas Populares. SEP. México, D. F.
- ORTIZ ESPEJEL, B.
1995 *La cultura asediada: espacio e historia en el trópico veracruzano* (El caso de Toponacapan). México, CIESAS
- PALERM, A.
1952-1953 *Etnografía antigua totonaca en México*. En: Huastecos, Totonacos y sus Vecinos. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos XIII. 2-3.
- PERCEPCIÓN, C. - OCHOA, L.
1989 *Huastecos y Totonacos*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, D. F.
- PIÑA-CHAN, R.
1985 *Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino*. In: MONJARÁZ-RUIZ, J. - BRAMBILA, R. - PÉREZ ROCHA, E. (comp.) Mesoamérica y el centro de México. Instituto nacional de Antropología e Historia. México, D. F.
- PIAGET, J.
1947 *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris
- RUBIN, D. C. - STOLTZFUS, E. R. -
WALL, K. L.
1991 *The abstraction of form in semantic categories*. Memory and Cognition 19. 1-7.
- STRESSER-PÉAN, G.
1952 *Les indiens huastèques*. In: Huastecos, Totonacos y sus Vecinos. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos XIII. 2-3.

THE COLOURS OF THE WIND AND THE SOUND OF THE
RAINBOW: THE REPRESENTATION OF THE CLIMATE
AMONG OF TOTONAK INDIANS

The Totonak Indians live in the Mexican state of Veracruz and Puebla in a sub-tropical climate. In this area even in the dry season there is a considerable amount of rainfall, which enables them to harvest twice. Sometimes however droughts or heavy rainfalls ruin the harvest, cyclones and hurricanes endanger the region. Due to these phenomena the Totonaks attach great importance to natural forces. Their knowledge based on experience is intertwined with their cultural knowledge.

From 1985 in Coahuatlan, and in Plan de Hidalgo (Veracruz State) with the help of regular observations and interviews with children, aged between 10–11, teenagers aged 14–15 and adult aged older than 20, several meteorological phenomena: the data concerning the rain, the rainbow and the wind were collected.

The culture based explanations show that the verbally delivered information connected with the climate creates a body of knowledge, which is passed on from generation to generation.

Some of the knowledge is shared only by the group aged older than 14 or 15. Some parts of their knowledge are preserved as a secret known only by specialists, but even the youngest understand that if a baby is crying it means that the rainbow and the wind will be colourful. By the age of 14 or 15 the cultural explanation of phenomena is arranged into complex models, which enables the agricultural work to be organized. These models of order and chaos show how to get in touch with the gods, who direct meteorological phenomena. These rites create the sense of safety. They strengthen the feeling that men can do something about the order of natural phenomena.

VARGYAS GÁBOR

ARASZ ÉS ÖL, HÁTIKOSÁR ÉS MUNKAEGYSÉG

Néprajzi jegyzetek a vietnami brúk néhány mértékegységéről

Az alábbiakban a vietnami brúk¹ hossz-, terület- és űrmértékeit fogom tárgyalni. Vizsgálatomat nemcsak azért korlátozom e három mértékrendszerre, mert azok közismerten összefüggenek egymással,² hanem azért is, mert ezek azok, amelyek – a hozzájuk kapcsolódó „munkaegység” fogalmával párosulva – a brúk létfenntartó gazdálkodására s azon túl néhány azt irányító elvre és mozgatórugóra (racionalitás, gazdaságosság) vetnek fényt. A rendelkezésre álló szűk keretek miatt nem fogom tárgyalni viszont az idő számontartásának a módját, a pénzrendszert, valamint – a délkelet-ázsiai nyelvek nagy többségéhez hasonlóan – a brú nyelvben is nagy szerepet játszó „numeratívák”³ szerepét. Ezek kifejtése külön tanulmányt igényelne.

¹ A brúk (a vietnami irodalomban vân-kiêu-k) a Vietnami Kordillérákban élő mintegy 60 hegyi törzs, ún. „nemzeti kisebbség” egyike. Lakóhelyük az egykor Észak- és Dél-Vietnamot egymástól elválasztó demilitarizált zóna, a 17. szélességi fok vidéke, ahol a vietnami-laoszi határ két oldalán, a tengerpartot a Mekong völgyével összekötő 9. számú úttól jó-részt északra, Vietnamban főleg Quang Binh és Quang Tri, Laoszban pedig Savannakhet és Khamouane tartományokban élnek. A mon-khmer nyelvet beszélő brúk kultúrája tipikus hegyvidéki kultúra: létfenntartásuk alapja az égetéses-irtásos technikával termesztett „szárazrizs”; legfőbb háziállatuk a vízibivaly, amit csak tokeértéke miatt és mint áldozati állatot tenyésztnek, földművelésre és teherhordásra *nem* használják. Társadalomszervezetük patrilineáris és patrilokális ágazatokból és nemzetségekből épül fel; a legfőbb lokális és politikai egység a falu; vallásuk nem tételes, ún. „törzsi vallás”, „animizmus”. 1985–1989 között lezajlott, összesen 18 hónapnyi terepmunkám színhelye: Coc és Dong Cho falvak (valójában egy ikerfalu), Huong Linh járás, Huong Hoa kerület, Quang Tri tartomány. Az eddigi publikációkhoz lásd VARGYAS 1990, 1993, 1994a, 1994b, 1996, 1997, 1998, 2000.

² A fizikában a hosszérték négyzete területmértéket, köbe pedig köbmértéket vagy űrtartalmat ad, ami megadja egyben a test tömegét is.

³ Numerative = angolul „classifier” bevett magyar terminológia híján kb. „számlálószó” vagy „csoportosítószó”, a délkelet-ázsiai nyelvekben, így a brúban is rendkívül gyakori szófaj, amely különféle formájú, nagyságú és anyagú dolgok csoportos vagy mennyiséget jelölő megnevezésére szolgál, hasonlóan a magyar „egy csipet só”, „egy fej hagyma, saláta,

A brúk mértékegységei híven tükrözik a brúkat ért kulturális hatásokat, valamint a kulturális változás pillanatnyi állapotát. Eredeti, saját mértékegységeik vannak, amelyek mindmáig használatosak. Ezekkel együtt nyilvánvalóan vietnami és francia eredetű mértékegységeket is ismernek és használnak, illetőleg azokat részben saját kultúrájukhoz adaptálva átalakították. Az adaptáció több esetben már oly régen megtörtént, hogy az azt megelőző rendszerek megismerése lehetetlen. Ilyen pl. az itt nem tárgyalandó pénzrendszer, amelynek alapjául a franciák által a múlt század vége óta vert indokínai ezüstpénzek szolgálnak, de amelynek számításmódja valószínűleg régebbi hagyományokat őrzött meg. Ilyen az űrmértékek közül a két legfontosabb, a brú *lông*⁴ / viet *lang* (= '100 gramm') és a brú *thống* / viet *thúng* (= rizsmérő edény, 'véka'); valamint a brú *kông* / viet *kong* (= egy ember által egy nap alatt elvégzett munka, azaz 'munkaegység'), amelyek viet eredetűek. Végül az utóbbi időben európai (francia, amerikai) és vietnami hatásra megismerkedtek a nemzetközi és metrikus mértékekkel is (óra, illetve kilométer, kilogram, hektár stb.), de ezek használata, sőt ismerete távolról sem általános. Ráadásul – mivel az általuk jelölt mennyiség számukra nem kézzelfogható, és nem viszonyítható a megszokott mértékekhez – használatukban a brúk rendkívül bizonytalanok. Ez utóbbiak tárgyalásától tehát dolgozatomban eltekintek, míg a mára már meghonosodott, adaptált rendszereket tárgyalni fogom.

Tekintettel arra, hogy a brú társadalomban a foglalkozás szerinti specializáció ismeretlen,⁵ a mértékek általánosan ismertek és egységesek: nincsenek közöttük csak a közösség egy része által ismert és használt egységek. Ez alól az egyedüli kivételt a metrikus rendszer képezi, amelyet – amennyiben egyáltalán ismert – inkább a tanultabb, illetve a vietnamiakkal (pl. katonáskodás stb. miatt) szorosabb kapcsolatban lévő, főleg férfielemek ismernek.

Ismereteim szerint nincs különbség a szakrális és a profán mérések között sem. Erre legjobb példa az „egy öl”, aminek rituális használatán egy rendkívül

káposzta stb.”, „egy *gerezd* fokhagyma”, „egy *szelet* hús”, „1 *karéj* vagy *vekni* kenyér”, „1 *fürt* szőlő”, „1 *csomag/csomó* petrezselyem, retek, sárgarépa, leveszöldség stb.”, „1 *tő* muskátli/palánta”, „1 *szál* kolbász”, „1 *rúd* szalámi”, „1 *oldal* szalonna”, „1 *kazal* széna” stb. kifejezésekhez. A brú „classifier”-ek kérdését MILLER 1964 tárgyalja. Az általa megadott mégly részletes lista is kiegészítésre szorul azonban.

⁴ Véleményem szerint a viet-brú szótár (HOANG Tuê et alii 1986) tévesen adja meg „*lang*”-ként a szót. A kiejtést minden valószínűség szerint olyan adatközlőtől jegyezték fel, aki erős viet hatás alatt állt. Az általam ismert falvakban teljesen nyilvánvaló az eredeti „a” hangzó „o”-vá változása. Kétséges ezenkívül az is, hogy a brúknál az 1 *lông* pontosan '100 gramm'-ot jelölne, mint a vietnami nyelvben. (Lásd az űrmértékekről szóló résznél.)

⁵ A brú társadalom egyedüli specialistája, a sámán is csak „részmunkaidős” specialista, akinek életmódja semmiben sem különbözik a többiekétől.

ritka szertartás: az emberélet szimbolikus meghosszabbításának a rítusa alapul.⁶ Márpedig függetlenül attól, hogy az „ölt” ebben vagy hétköznapi kontextusban használják, *achōang* = ’öl’ a neve, s ugyanolyan hosszúságot jelöl. Az itt bemutatandó és tárgyalandó mértékeket tehát a társadalom összes tagja, férfiak és nők, fiatalok és öregek egyaránt ismerik.

HOSSZMÉRTÉKEK

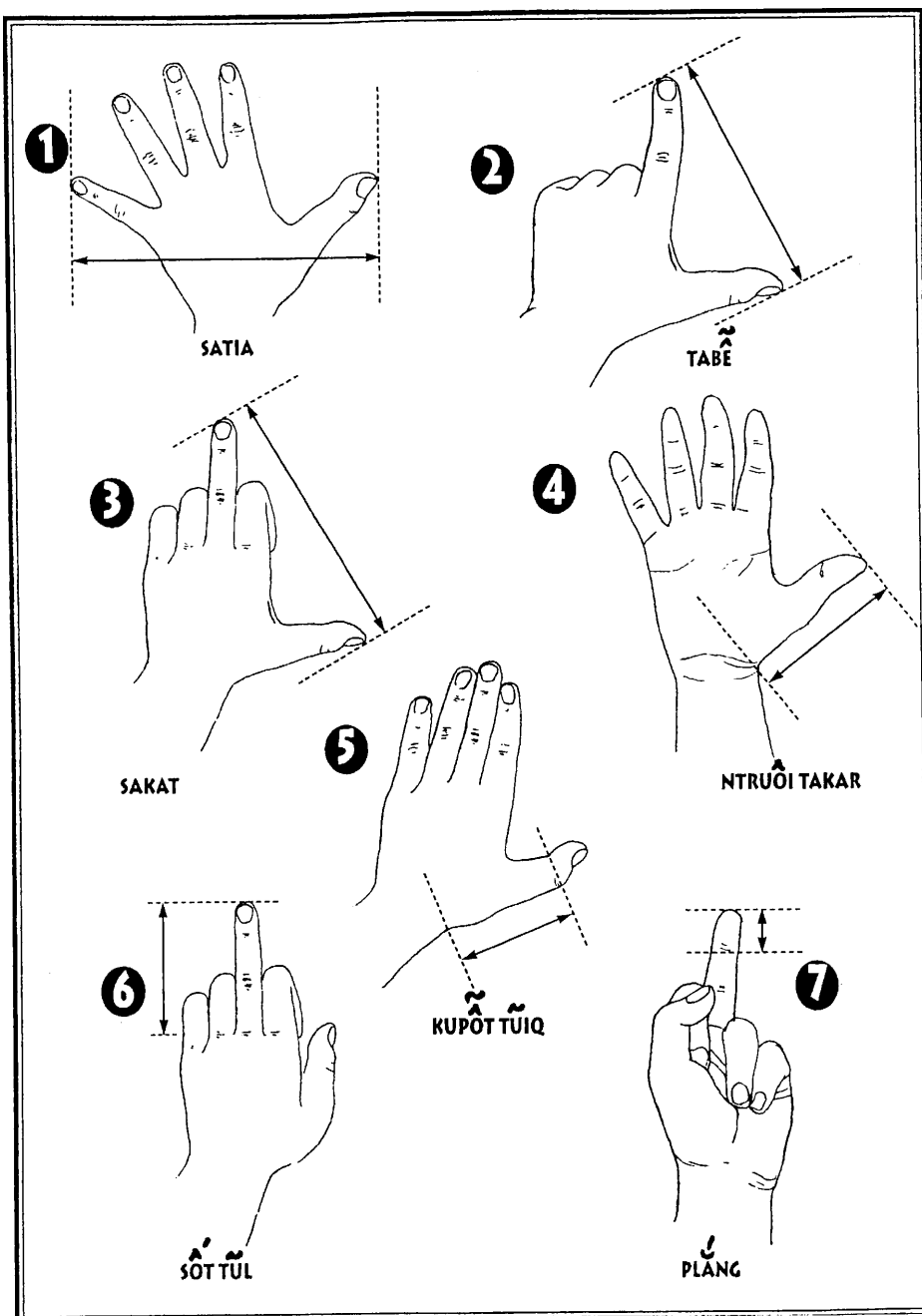
A hosszsmértékek a brúk hagyományos, valószínűleg endogén mértékei, amelyek az egyéb mértékegységekhez képest rendkívül kidolgozottak és részletesek.⁷ E hosszsmértékek lényegében kivétel nélkül antropomorfak, s teljes egészében az emberi kéz és kar különböző részeinek egymástól mért távolságán (= hosszúságán) alapulnak. Ugyan ismertek különféle nagyságú „lépések” is, nincs azonban (tudomásom szerint) „láb”, mint ahogy nincsenek az emberi testtől idegen (pl. növények hossza, nyíllövés stb.) méretek sem. Az egyes (az emberi kézen és karon alapuló) méretek megnevezésénél azonban többször is képletes megnevezésekkel (hasonlat, metafora stb.) találkozunk. Ezek magyarázatát a megfelelő helyen adom meg.

Az emberi testen alapuló minden rendszer velejárója, hogy mivel az egyes emberek arasz-, kar-, öl- stb. hosszúsága csak megközelítően azonos, a méretek pontosan nem egyeznek meg egymással, de erre az adott társadalmi kontextusban nincs is szükség. Ezért én is eltekintek attól, hogy pontos megfelelőjüket a metrikus rendszerben kifejezve megadjam. Csak arra utalok, hogy a brúk viszonylag kis testalkata miatt a méretek jelentősen eltérhetnek a hasonló európai mértékegységektől.

Az általános tendenciának megfelelően az emberi testből adódó mértékek a brúknál is a kisebb távolságok mérésére szolgálnak; nagyobbra az egységnyi idő (általában nap) alatt megtett gyalogút szolgál. Ismeretlenek tehát a mérföld, kilométer, verszt, arsin stb. típusú, meghatározott konkrét távolságot jelölő mértékek.

⁶ VARGYAS 1990, 1998.

⁷ Ez tulajdonképpen nem meglepő. Elég a 2. lábjegyzetben már említett tényre utalni, hogy a terület és a térfogat mértékei általában a hosszsmértékekre vezethetők vissza. Így ez utóbbiak pontos és állandó meghatározásának már igen korán nagy fontossága lett. Csak két európai példa: Angliában V. Henrik király (1101) próbált meg először egész országára állandó és törvényes mértéket megállapítani. A király karjának hossza lett a *yard* = rőf, ami a többi mértékegység alapja volt. Magyarországon III. Béla király (1173–1196) saját kezével mérte ki a *köblöt* = azt a térfogatmértéket, amivel főleg a gabonát, de a bort is mérték (kb. 62 liter). A példák száma szaporítható lenne.



1. ábra
A kéz ujjából adódó távolságok

A brú hosszsmértékek rendszerében feltűnő a gesztusok szerepe. Több méretnek, még hozzá a leggyakoribbaknak, kétféle változata van aszerint, hogy a kéz ujjai kinyújtva vagy ökölbe szorítva szerepelnek benne: ilyen a „hüvelyk”, a „könyök” és az „öl”, amelyeknek külön-külön megnevezése van a fentebb említett két esetre.

A kéz ujjából adódó távolságok (1. ábra):

1. *satia* = 'egy arasz'. A kiterpesztett hüvelykujj és kisujj közötti távolság, akárcsak az európai 'arasz'. Példa:⁸ a kisbivaly szarvhosszát araszban szokták megadni. A menyasszonyváltásakor adott bivaly szarvának legalább 1 arasz hosszúnak kell lennie.

2. *tabe* = 'egy kisarasz'. A kiterpesztett hüvelykujj és mutatóujj közötti távolság.

3. *sakat* = a kiterpesztett hüvelykujj és a középső ujj közötti távolság. Példa: az irtásföldön az ásóbottal szúrt lyukak adatközlőim szerint általában 1 *sakat* távolságra vannak egymástól⁹ (bár vannak, akik ennek épp a duplájára csinálják azokat).

Ez az egyedüli mérték, amelynek egy másikba átszámított megfelelőjét is megadták nekem: 2 *sakat* = 1 *tun* = 'egy kakaslépés', vagyis két közvetlenül egymás mögé helyezett lábfejnyi távolság. Ebből az a számunkra meglepő következtetés adódik, hogy a brúknak viszonylag nagy a „*sakat*-araszuk”, míg kicsi a lábuk, mert egy „*sakat*-arasz” pontosan megfelel egy lábfejnyi hosszúságnak; s a két lábfej = 1 kakaslépés = 2 „*sakat*-arasz”.

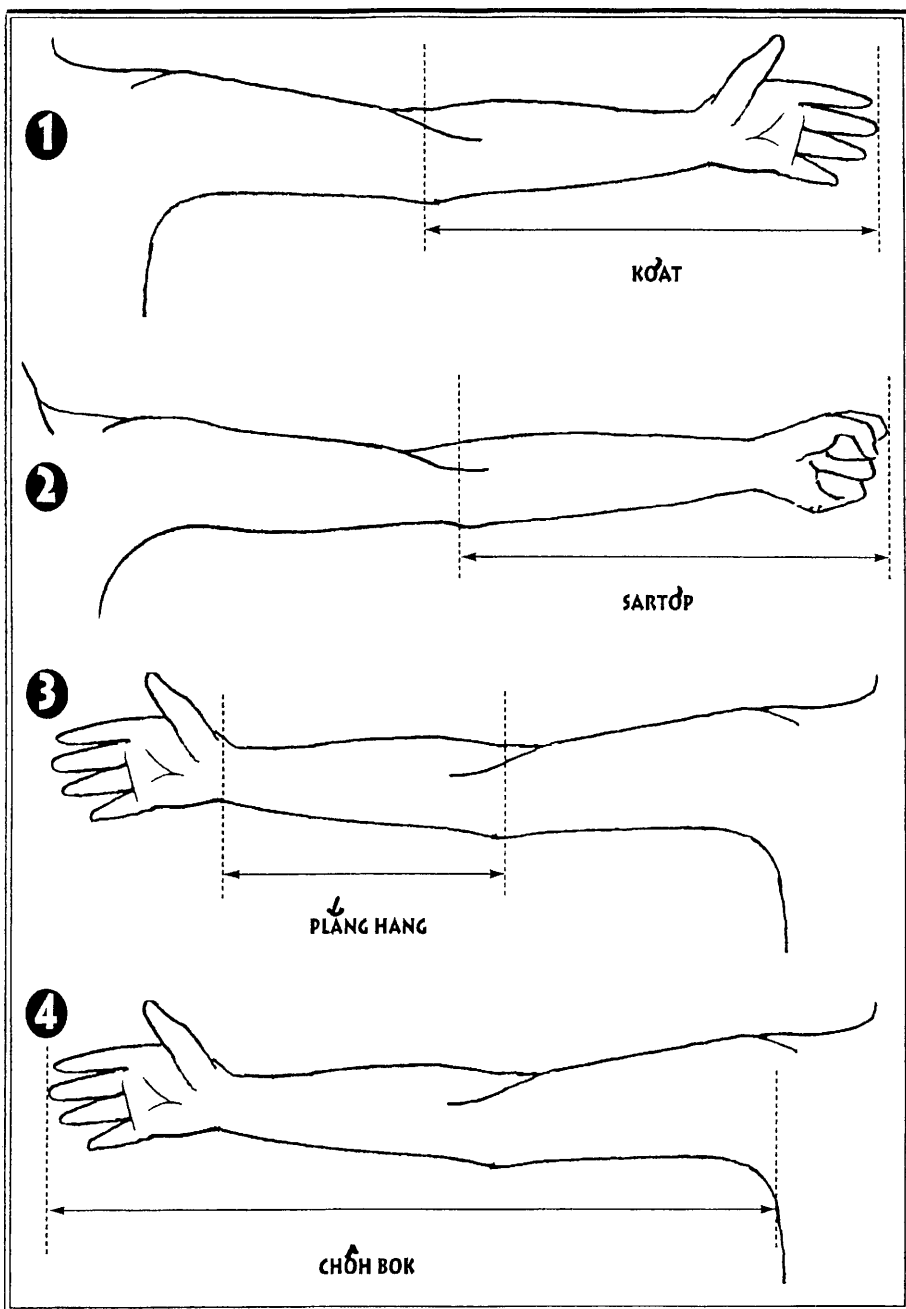
Érdekes, hogy a hüvelykujj és a többi ujjak közötti lehetséges távolságok közül csak egyetlen, a negyedik ujj közötti távolság az, amit a brúk nem használnak és neveznek néven.

4. *ntruôî takar* = 'a kakas kukorékol' = a kinyújtott hüvelykujj hossza, azaz egy hüvelyk. A hüvelyk számítása azonban eltér az Európában ismerttől, mert a távolságot nemcsak az ujjcsontok hossza adja ki, hanem a kézközépcsont is beletartozik, s így a távolság majdnem a csuklótól indul. Hossza tehát nagyban eltér az európai hüvelykekétől: míg a francia hüvelyk = 27,07 mm, az angol hüvelyk 25,4 mm, ez kb. 90-100 mm.

'A kakas kukorékol' kifejezés magyarázata: a *kinyújtott* hüvelykujj azt a mozdulatot idézi fel, ahogy a kakas kukorékoláskor hosszan kinyújtja a nyakát. Az alább következő mérettel szemben, amit *behajlított* hüvelykujjval mérnek, éppen ez a lényeg: a hosszú egyenes ujj (és az azt képletesen kifejező, hosszú-ra kinyújtott kakasnyak).

⁸ Mivel egy meghatározott hosszúság csak ritkán kapcsolódik egyetlen dologhoz, kevés esetben tudok példát adni az említett méretek konkrét esetben való, kizárólagos használatára. A kisbivaly szarvát pl. általában araszban adják meg, de a nagyobb bivalyét már könyökben.

⁹ Az állítás méréseim szerint a valóságnak megfelel: 1 m²-en átlag 25 db lyuk volt, azaz a lyukak egymástól kb. 20 cm-enként (= kb. 1 *sakat*) voltak.



2. ábra
A kar hosszából adódó távolságok

5. *kupōt tūq* = 'fogni + szívónád' = hüvelyk, de az előzőtől eltérően *behajlított* hüvelykujjal mérve. Magának a hüvelyknek a számítása azonban meg-
egyezik az előbb leírttal.

A kifejezés magyarázata: a rizssört tartalmazó agyagedénybe dugott, szívó-
szálként használt bambusznádak ('szívónádak') előírászerű tartásmódja (ami-
kor nem isznak belőle) az, hogy behajlított hüvelykujjal befogják a tetején le-
vő lyukat, míg a kéz többi uja magát a bambusznádat markolja. Mindaddig,
míg az előírt, egységnyi mennyiségű alkoholt az illető ki nem itta az agyag-
edényből (ami esetenként akár 10 percig is eltarthat, szünetekkel, megállások-
kal), a „szívónád” elengedni nem szabad. A méret megnevezésében megkü-
lönböztető szerepet kapó, behajlított hüvelykujjat tehát a „szívónád” tartására
való utalás idézi fel mindenki számára.

6. *sōt tūl* = 'legnagyobb, legfontosabb, főnök + ujj [?]' = a középső ujj
hossza. A brúk tehát kétféle ujjhosszat különböztetnek meg, nem csak egyet:
az egyik a hüvelykujj, a másik a középső ujj hossza.

7. *plāng* = egy ujjperec hossza, a középső ujjon mérve.

A kar hosszából adódó távolságok (2–4. ábra):

1. *kōat* = 'egy könyök', azaz a könyöktől a kinyújtott kezek (középső ujj)
végéig számított hosszúság. Az egyik leggyakoribb hosszmérték. Így számol-
ják pl. a rizs szárítására használt, fonott „gyékények” (*kuat*) hosszát, vagy a na-
gyobb bivalyok szarvának hosszát.

2. *sartōp* = ugyanez, de ökölbe szorított kézzel.

3. *plāng hang* = a könyöktől a csuklóig tartó hosszúság.

4. *chōh bok* = 'egy rőf', azaz a kinyújtott kar hossza, a kinyújtott kéz (kö-
zépső ujj) végétől a hónaljig számolva. Érdekes, hogy ennek ökölbe szorított
változata ismeretlen.

5. *sarāh chāk* = a kinyújtott kar hossza, a kinyújtott kéz (középső ujj) végé-
től mellközépig számolva. Ennek sincs ökölbe szorított változata.

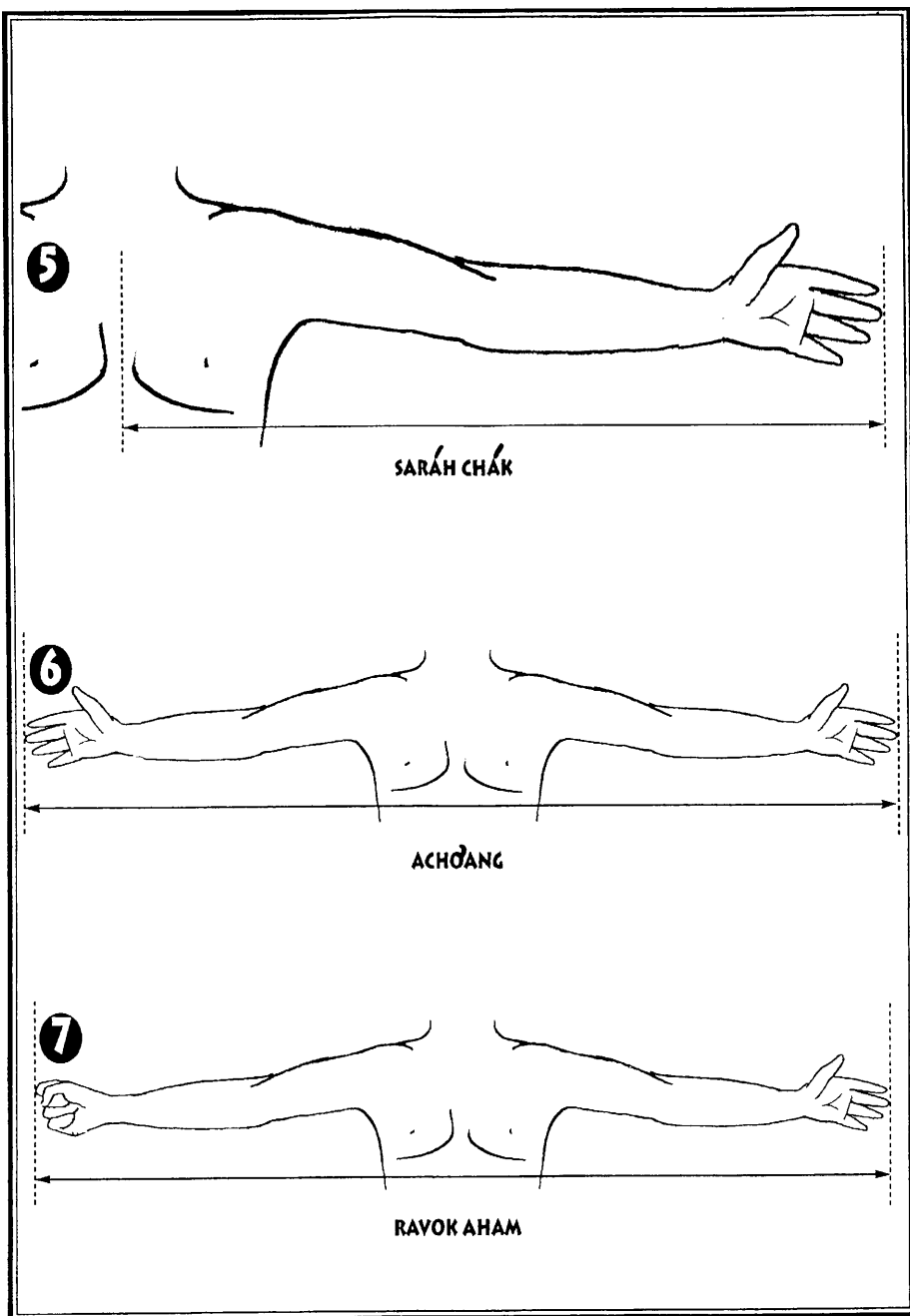
6. *achōang* = 'egy öl', a kiterjesztett két kar közti távolság (kinyújtott kéz-
zel számolva).

7. *ravok aham* = '? + vér?' = egy öl, de úgy mérve, hogy míg az egyik kéz
ki van nyújtva, a másik ökölbe van szorítva.¹⁰ A kifejezés magyarázata szá-
momra ismeretlen.

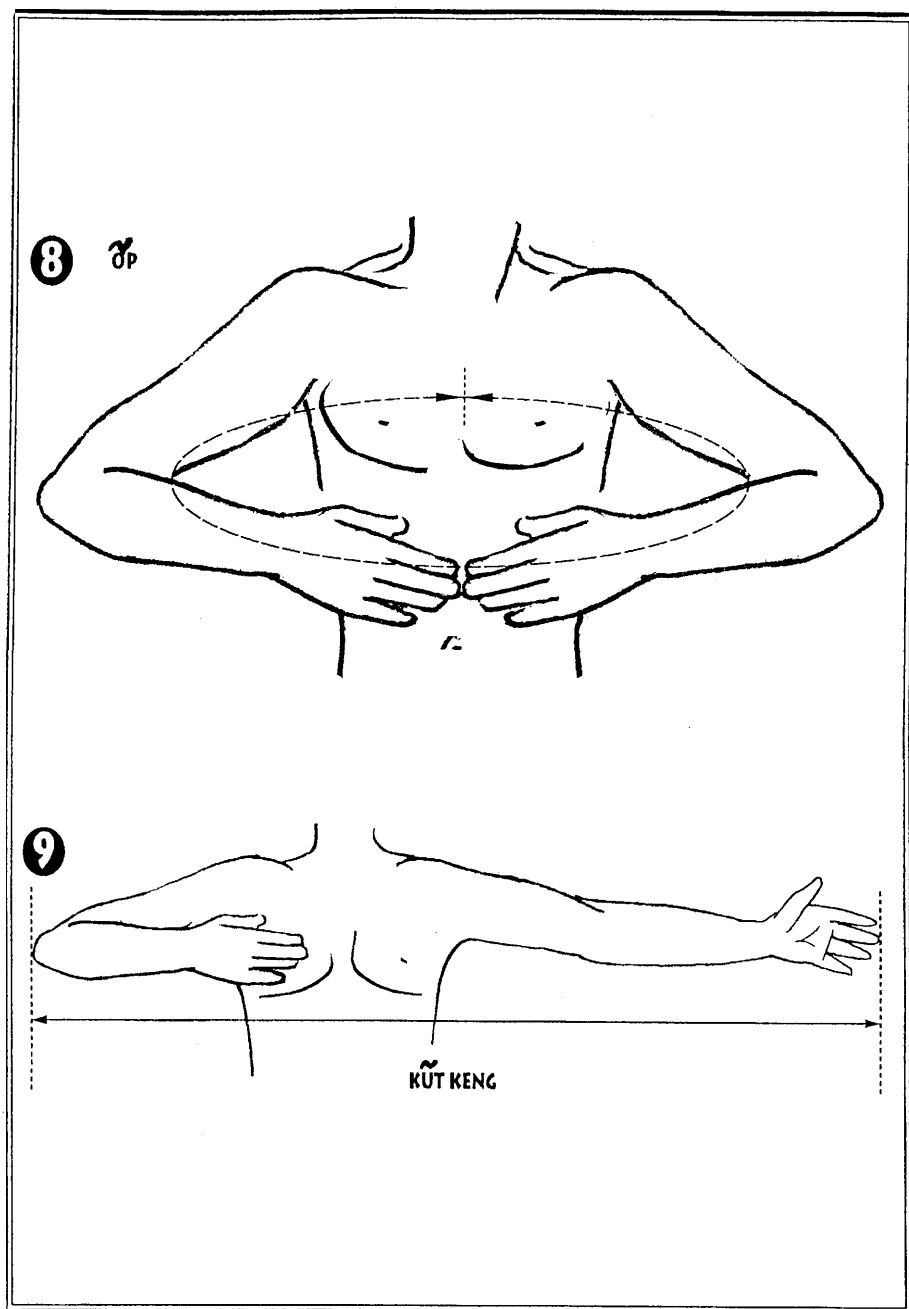
8. *ōp* = 'egy öl', de „átölelve”, nem kinyújtott karral. Példa: fatörzsek nagy-
ságának, kerületének a megadására szolgál. *Pah ōp* = a fatörzset átölelve mász-
ni fel a fára.

9. *kūt keng* = 'meddő, magtalan + könyök' = olyan hosszméret, amelynél az
egyik kar könyökben be van hajlítva vissza a mellkas felé (a tenyér a mellen

¹⁰ Utólagos reflexió alapján valószínűnek tartom, hogy ez az adatom téves. Sokkal va-
lószerűbbnek és logikusabbnak tűnik, hogy inkább arról van szó, hogy mindkét kéz ökölbe
van szorítva. Az adat mindenesetre ellenőrzésre szorul.



3. ábra
A kar hosszából adódó távolságok



4. ábra
A kar hosszából adódó távolságok

nyugszik), míg a másik ki van nyújtva. A távolságot a kinyújtott kéz (középső ujj) végétől a behajlított könyökig számolják.

A kifejezés magyarázata: amennyiben a „meddő, magtalan” szót „folytatás nélküli”-ként értelmezzük, ami a szemantikai mezőbe jól beleillik, a kifejezés mindjárt világossá válik – olyan könyvek, aminek „hiányzik a folytatása”, vagyis az alkar, mert vissza van hajlítva.

A „lépésen” alapuló méretek

Mint említettem, a brúk hossz mértékei alapvetően a kéz és a kar távolságain alapulnak. Ezzel együtt is, ismernek, illetve megneveznek többféle lépést is:

1. *tún* = kakaslépés (lásd fentebb, a *sakat*-nál mondottakat),
2. *raiah* = normál lépés,
3. *karyau* = nagy, nyújtott lépés (kb. 1 méter),
4. *sedaih* = ugrás; ezt helyből, fél lábbal ugorva számítják.

E méreteket azonban soha nem hallottam „mértékegység” értelemben használni. A „lépés” vagy a „nyújtott lépés” kifejezéseket például soha nem használják területnagyság megadására.¹¹

Nagyobb távolságok

Ebben az esetben, mint említettem, az elterjedőben levő kilométert nem számítva, meghatározott konkrét távolságot jelölő (hagyományos) mértékegység nincs. A brúk legfeljebb olyan kifejezéseket használnak, mint „közel, távol, elég közel, nagyon távol”, esetleg „a hegyen túl, a folyó másik oldalán stb.” – mindez csak valamiféle viszonyítási lehetőséget ad, ami vajmi kevésbé pontos. Ennél jóval informatívabb (bár az egyéni menetteljesítmények különbözősége miatt természetesen ez is szubjektív) a távolság megtételéhez szükséges menetidő megadása. Ez – megintcsak az elterjedőben levő „órát” nem számítva – nagyjából a mi „egy napi járóföld” kifejezésünknek felel meg: „1/2/3 stb. *tangái pōq*” (= 1/2/3 stb. nap + megy = ennyi napnyi menetidő).

Ennél rövidebb, de mégis viszonylag nagyobb távolság vagy idő megadására viszont már bonyolultabb és költőibb körbeírásokra van szükség. Ilyen a „ha napfelkeltekor indulsz, amikor a Nap a legmagasabban áll, megérkezel” típusú mondat. Talán ezeket hallani a leggyakrabban. Még részletesebb lehetőség az útközbe eső falvak, folyók és hegyek felsorolása, azaz az út részletes leírása, ami persze csak az azt legalább részben ismerőknek mond valamit. Végül egy utolsó lehetőség a már ismert távolsággal való összehasonlítás. „Milyen messze van Hoong falutól Coc? Mint Sabai!” – ami megint csak feltételezi, hogy a válaszadó tudja: a kérdező a Hoongtól Sabai-ig terjedő távolságot ismeri.

¹¹ A szavak meglétére úgy derült fény, hogy ők nevezték meg azt, amit én csináltam: a földek nagyságát lépésben mértem meg.

Az itt bemutatott gazdag szókincs, illetve részletes rendszer felveti a kérdést, hogy a (hosszúság) mértékek mennyire fontosak a brú kultúrában. A mértékek nagy száma, a pontos terminológia arra látszik utalni, hogy nagyon, hisz a szavak valamiképpen mindig a társadalmi valóságot tükrözik. Ez azonban csak részben igaz. A kifejezések nagy részét a gyakorlatban alig hallottam, s a pontos méreteknél a mindennapi életben igen kevés szerepük van. Az arazon, könyökön és ölon kívül, amelyeket viszonylag gyakran használnak, a teljes rendszert csak tematikus irányultságú gyűjtésem fedte fel.

TERÜLETMÉRTÉKEK

A brú társadalomban a földbirtokló közösség a falu. A 'vidék, ország, nagyobb táj, terület' jelentésű *kuruang* fogalmon belül az egy falu által birtokolt földet a *kutěq* = 'föld, talaj' szóval adják vissza: *kutěq vil Hoong* = Hoong falu földje, vagyis az a terület, amelybe beletartozik maga a falu (*vil*), valamint a körülötte lévő teljes táj (hegyek, vizek és erdők, az ott lévő irtásföldekkel, illetve ugarolt földekkel együtt), a szomszéd falu határáig (*ralán kuruang*).

A faluba tartozó egyének e területen belül szabadon készíthetnek irtásföldet (*sarái*). Háromféle szóba jöhető erdőterületet különböztetnek meg, attól függően, hogy volt-e, s ha igen, milyen régen irtásföld rajta: *aruilh sarl'ing* vagy csak egyszerűen *sarl'ing* = szó szerint 'sűrű erdő, őserdő', ahol adatközlőim meghatározása szerint „még egyáltalán nem irtottak erdőt sohasem”; *aruilh krü'ong* = szó szerint 'erdő + kemény, érett', „ahol már irtottak, de a fák újra nagyra nőttek”; *aruilh nhuam* = szó szerint 'erdő + fiatal/éretlen/friss', „ahol kis fák vannak”, azaz bozót, cserje, ligeterdő.

A földeket általában két, maximum öt egymást követő éven keresztül használják. A különböző évekből származó irtásföldeket jelző segítségével határolják el egymástól: *sarái tamái* = „új” irtásföld, azaz ide; *sarái khilai* = tavalyi irtásföld; *sarái khlui* = 3 éves irtásföld; *sarái khlor* = 4 éves irtásföld; *sarái khlēr* = 5 éves irtásföld.¹² Mivel az égetéses-irtásos gazdálkodásban a trágyázás ismeretlen, ezután feltétlenül ugarolás kell hogy következzen, hogy „az erdő visszasűrűsödjön”, „visszanőjön”. Ekkor az eddig irtásföld = *sarái* szóval megnevezett terület neve visszaváltozik *aruilh (nhuam)*-ra, azaz „fiatal erdőre”.

Az egykori használatbavétel ténye azonban nem avul el. Bár a terület már ismét „erdő”, ahol potenciálisan bárki irthat, eredeti használója előjogokkal bír fölötte: csak engedélyével használhatja azt bárki más irtásföld készítésére még

¹² Megjegyzendő, hogy e szavak nem (tő- vagy sor-) számnévből képzettek. Ezért nem egyeznek meg pl. az évek meghatározására szolgáló szavakkal: *kumo nái* = ez az év, *kumo hái* = tavaly, *kumo tria* = 2 évvel ezelőtt, *kumo ntr'oi* = 3 évvel ezelőtt, *kumo ntr'eh* = 4 évvel ezelőtt, *kumo ntr'ek* = 5 évvel ezelőtt, *kumo ntruak* = 6 évvel ezelőtt. A két sorozat között egyetlen azonos szó sincs.

akkor is, ha az engedélyt megtagadni nem lehet (hacsak az illető maga éppen akkor nem akar ott irtani). Ezt a használati előjogot fejezik ki az olyan kifejezések, mint pl. *aruiah mp'oaq*¹³ *Toan* = '*mp'oaq Toan* erdeje', 'X. Y. erdeje', az az valaki egykori, jelenleg ugarolás alatt álló irtásföldje.

A valamikori használatbavétel tényét nagyon is számon tartják. Volt olyan adatközlőm, aki kapásból kilenc ilyen *aruiah*-ját sorolta fel nekem. Ha figyelembe vesszük, hogy egy ember általában több éven keresztül egymás mellett készíti az irtásföldet magának, s az új, illetve a 2–5 éves földeket egyszerre használja, tehát az általában egy *aruiah*-nak számít, a kilenc *aruiah* meglehetősen nagy időintervallumot és területet fog át.

A felsorolt példákból látható, hogy az egyes földterületek megnevezésekor a brúk egyrészt természet- vagy jellegbeli (= erdő/irtásföld), másrészt kronologikus különbségeket tesznek (1–5 éves irtásföld; háromféle erdőtípus az irtás régiségének függvényében). Van azonban egy harmadik megkülönböztetősi mód is, s ez technikai-funkcionális.

Attól függően, hogy a művelés alá vont területen mit, illetve milyen technológiával termesztnek, a földdarab megnevezése más és más. A már említett *sarái* kizárólag a hagyományos égetéses-irtásos technikával, erdőben készített, szárazríz-földek megnevezésére szolgál. A Khe Sanh környéki brúk azonban három generáció óta ismerik az öntözéses rizstermesztést is, ami vietnami közvetítéssel terjedt el közöttük: a jelenlegi legidősebb generáció nagyszülei béreltek fel – bivaly fizetségért – vietnami parasztokat a rizsföldek (*nia*) elkészítésére. Tekintettel arra, hogy – elegendő síkság és rendszeres vízforrás híján – viszonylag kevés olyan földterület van, ami e célra számba jöhet, ez az új technológia egyelőre nem tudja kiszorítani az égetéses irtást, csak kiegészíti azt. Az átvétel tényét viszont e földművelési módnál világosan jelzi a szókincs, ami döntő többségében vietnami eredetű.

Mindössze két olyan szót ismerek, ami ez alól kivételt jelent. Az egyik az egyedi parcellák megnevezésére szolgáló szó, a *kuaq*. Ez szóösszetételekben 'disznóolat' (*kuaq alik*) vagy 'bivalykarámot' (*kuaq tariak*) jelent, tehát körbekevert területet. Ebből logikusan következik a szemantikai mező kiszélesedése, az egymástól alacsony földgáttal el-, illetve körbezárt parcellák megnevezésére. A másik szó az öntözéses rizsföldek megnevezésére általában szolgáló *nia*, ami ugyan brú szónak tűnik, de mivel más kontextusban nem használják, etimológiájára nem tudok magyarázatot adni.

A *sarái* és a *nia* mellett egy harmadik szó, a *ralua* szolgál az égetéses-irtásos technikával megművelt, de nem rizs-, hanem kukorica- (*ralua sápu*) és maniókaföldek (*ralua p'ong*¹⁴) megnevezésére. E két növény termesztése álta-

¹³ *Mp'oaq* = valaki apja, tehát *mp'oaq Toan* = Toan apja. A brúknál szokásos teknonímia szerint egy felnőttet gyermeke, majd unokája stb. után neveznek meg.

¹⁴ A *p'ong* szó összetételekben különféle egyéb gumós növényeket is jelöl. Például: *p'ong adon* = táró, *p'ong rala* = egy yamféle, *p'ong ngo* = édesburgonya stb.

lában a faluhoz közelebb, az irtásföldektől (*sarái*) elkülönülő, önálló földdarabokon történik, bár kukoricát gyakran elszórva, a rizs közé is vetnek. Mindkét növény viszonylag nagy fontosságra tett szert mint ínségtétel, s ilyen minőségben viszonylag jól beleilleszkedett a brú mezőgazdasági ciklusba.

Végezetül külön szó (*rô*) szolgál a faluban, a házak körül lévő kertek megnevezésére. E kertekben általában gyümölcsöt (ananasz, jack-fruit, ritkábban mangó, tamarind stb.), valamint kávé és teát termesztenek, saját használatra, ritkábban eladásra is.

A délkelet-ázsiai nyelvekben igen gyakori „numeratíva” szavak használatával kapcsolatban e helyütt csak annyit jegyezhetünk meg, hogy mindegyik földféle megnevezésére ugyanaz az egy csoportosítószó szolgál: a *tâm*. Csak példaképpen: egy adatközlőmnek 1988-ban 2 db „új” (2 *tâm sarái tamái*) + 1 db előző évi irtásföldje (1 *tâm sarái kh lai*) + 23 db öntözéses rizsparcellája (23 *tâm kuaq nia*) + 1 db kukoricaföldje (1 *tâm ralua sápu*) + 1 db maniókaföldje (1 *tâm ralua p'ong*) + 1 db gyümölcsöskertje (1 *tâm rô kafê, chê, panáih*) volt.

Hátra van az adott földterületek nagysága meghatározásának, azaz mérésének a kérdése. Ez égetéses-irtásos rizsföld (*sarái*) esetében a bevetéséhez szükséges vetőmag mennyiségével; öntözéses rizsföld (*nia*) esetében a parcellák (*kuaq*) számával (azok méretétől függetlenül), illetve ugyancsak az azok bevetéséhez szükséges vetőmag mennyiségével; maniókaföld (*ralua p'ong*), gyümölcs-, tea- és kávékertek (*rô*) esetében pedig az elültetett növények számával (*ko'al* = élő növények „numeratíva”-ja) történik, vagyis független a hosszmeritékektől. Az utóbbi három különösebb problémát nem vet fel. A legelső (illetve részben a második) azonban átvezet bennünket az űrmértékek kérdéséhez, tekintettel arra, hogy a vetőmagot különböző űrmértékekkel mérik.

ŰRMÉRTÉKEK

Itt azonban rövid kitérőt kell tenni. Mint már utaltam rá, a fizikában a hosszmerítéket köbre emelve megkapjuk az űrtartalmat, ami egyben megadja a benne foglalt test tömegét is. Ez utóbbi pedig a hétköznapi gondolkodásban nálunk is összekeveredik a súly fogalmával.¹⁵ Űrtartalom, tömeg és súly különösen folyadék és magvak esetében feltételezi egymást.

A brúknál a szó szoros értelmében vett súly- vagy tömegegységek nincsenek is. Egyedül az űrtartalom az, amit számon tartanak, azt is kizárólag a leg-

¹⁵ Ez tulajdonképpen jogos, mivel a Föld egy és ugyanazon helyén mérve a tömeg és a súly megegyezik egymással. Míg azonban egy test tömege a Föld különböző helyein mérve sem változik meg, addig súlya (= az az erő vagy nyomás, amelyet egy test az alatta levő vízszintes alapra kifejt vagy gyakorol) nem állandó, hanem – a nehézkedés és a gravitáció miatt – az egyenlítő felé kisebbedik, a sarkok felé pedig nagyobbodik. Mivel a tömeg közvetlenül nem mérhető, helyette a súlyt szokás mérni.

fontosabb alaptáplálék, a rizs mennyiségének a mérésére. Tudomásom szerint semmi másnak az úrtartalmát nem mérik, még a vizét sem. A súly- és tömeg-egységek helyett azonban sok esetben a már említett (az anyagtól, illetve annak formájától függő) „numeratívák” szolgálnak egységnyi méretként.

Az úrmértékek között az alapegység a *lông*. Mint a bevezetőben már utaltam rá, a szó nyilvánvalóan vietnami eredetű (lásd viet *lượng*), s eredetileg 100 grammot jelent. A brúknál azonban ez a szó jelentésmódosuláson ment keresztül: azt a kis fémmedényt jelöli, amellyel az 1 felnőtt ember által 1 étkezés során elfogyasztott 1 adagnyi hántolt rizst (= kb. „1 marék”) mérik ki a mindennapi étkezésekhez. A szó tehát egyszerre jelent mérőedényt, valamint az általa meghatározott mennyiséget. Etimológiája mellett idegen eredetűre utal az is, hogy a *lông* fémmedény, a leggyakrabban üres (általában pl. eredetileg sűrített tejet tartalmazó) konzervdoboz. Mivel a fémek megmunkálását a brúk nem (vagy csak igen limitált körben, vietnami hatásra) ismerik, ez eleve kizárja a brú eredetét, bár természetesen hipotetikusán feltételezhető egy ezt megelőző, bambuszból, fából stb. készült mérőedény léte.

A *lông* a brúk között elvesztette pontos mértékegység (= 100 gramm) értékét, már csak azért is, mert attól függően, hogy milyen konzervről van szó, a doboz változó nagyságú lehet. Hogy nagyjából mégis mennyit jelent, mindenki tudja a brúk között. Azt a bizonyos „egy maréknyi”, „egy adagnyi” rizst, s ennek megfelelően merik háromnegyedig, színültig (a körülmények függvényében lesimitva vagy felpúpozva) a mérőedénybe a rizst. De hogy ez pontosan 100 gramm lenne, az igen kétséges.

A brú családok *lông*ban számolják a napi ételmet. Ahány fő, annyi *lông* rizs: vagyis egy 5 fős család, napi kétszeri főétkezést számolva, napi 10 *lông* rizst fogyaszt. Ez az átlag, s adatközlőim döntő többsége ezt mint magától értetődő ténnyt említette. Ritkán ugyan, de még ebben is vannak azért eltérések: egy adatközlőm 7 fős családjára (1 férfi, 2 feleség, 4 gyerek) napi kétszeri étkezésre 10-10 *lông* rizst számolt. Vagyis ebben az esetben 7 fő – jóllehet gyermekek is voltak közöttük – valamivel az átlagos 1 fő = 1 *lông* rizs fölötti mennyiséget, 10 *lông* rizst fogyasztott el. Igaz, hogy ez az egyik legjómódúbb család volt; de az sem zárható ki, hogy itt valójában a napi háromszori étkezésre való áttéréstről volt szó, ami napjainkban időnként megfigyelhető a brúk között. A reggeli étkezésről megmaradt rizst ugyanis délben elfogyaszthatják.

A napi étkezésnél nagyobb mennyiséget, elsősorban a vetőmagot azonban már nem *lông*ban, hanem *thông*ban számolják. A *thông* szó szintén vietnami eredetű (lásd *thùng*), s az idegen eredetűt támasztja alá az a tény is, hogy a mérőedényt gyakran maguktól a vietektől, piacon veszik, holott, mivel bambuszból van, maguk is el tudnák készíteni.

Az átvétel kérdésében néhány adat azonban meggondolásra késztet. A brúk kétféle *thông*got használnak: egy „vietnami” *thông*got (*thông yuan*) és egy „brú” *thông*got (*thông bru*). Ez utóbbit már maguk a brúk készítik. A kettő formára azonos, méretre azonban különbözik egymástól: az előbbi 60, az utóbbi 80 *lông*

űrtartalmú. Egy általam megmért *thống yuán* mérete a következő volt: szájatmérő: 46 cm, fenékatmérő: 36 cm, magasság: 16 cm, vagyis űrtartalma kb. 25 liter.

Egy adatközlőm szerint még e két típuson kívül is vannak további *thống*-félék: a „valódi brú *thống*” például 120 *lông*, míg a közbeeső méretekre hol vietnami, hol brú szavakat adott meg: *thống thuoc bai* = 70 *lông*, *thống thuoc tám* = 80 *lông*, *thống thung kung* = 100-200 *lông*. Ezeket azonban a gyakorlatban soha nem láttam vagy hallottam, hogy használták volna. A terminológia, a méretek, valamint a tárgyak vegyes eredete tehát mind erős brú-vietnami kölcsönhatásra utaló keveredést mutatnak, ami arra utalhat, hogy a brúk a vietnami *thống* átvétele előtt is rendelkeztek valamiféle ahhoz hasonló mérőedény-nyel.

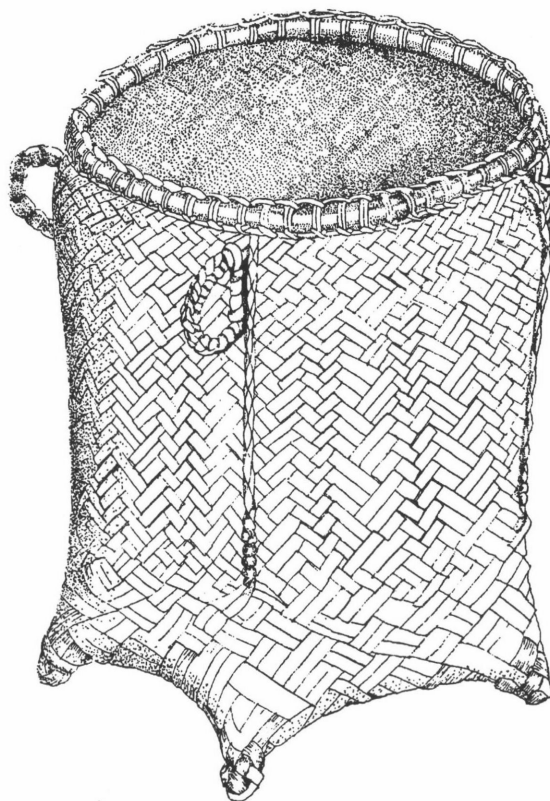
A rizs mérésére (és szállítására, tartására stb.) szolgáló edények közül hátra van még kettő: az *ayáng* és az *achoiq*. Az előbbi derékra akasztható kis fonott kosár (5. ábra), az utóbbi hátikosár (6–7. ábra). Mindkettő jellegzetes brú tárgy, kizárólag brúk készítik, saját használatra.¹⁶ Az *ayáng* általában inkább a nők felszereléséhez tartozik, bár férfiak is használhatják; vetéskor a vetőmagot tartják benne, s abból vesznek ki egy-egy maréknyit, aratáskor pedig ebbe szedik a rizst. Az *achoiq* általános funkciójú hátikosár; leggyakrabban mégis a rizs elszállítására, illetve részben tartására szolgál. És ami szempontunkból a legfontosabb: ezzel mérik a betakarított termésmennyiséget.

A négy említett űrmérték (és tartóedény) közül tehát a *lông* a mindennapi fogyasztás mértékegysége, s mint ilyen, a hántolt rizs (*rakau*) mérésére; a *thống* a vetőmag (*kuplók*) s azon keresztül a földdarab nagyságának a mérésére; míg az *achoiq* a betakarított rizs (*saro*), azaz a termésmennyiség mérésére szolgál. Egyedül az *ayáng* az, amelynek mérés jellegű funkciója nem közvetlenül a rizshez, hanem egy másik mérőeszköz, az *achoiq* nagyságának a méréséhez kapcsolódik.

A *lông*, a *thống*, az *ayáng* és az *achoiq* egymásba átszámítható űrmértékek: 30 *lông* = 1 *ayáng*; 2 *ayáng* (= 60 *lông*) = 1 *thống* (*yuán*); 2 *thống* = (4 *ayáng* = 120 *lông*) = 1 *achoiq*. Ez viszonylag egyszerű rendszer, amelyben a 30-as számot tekintve a sorozat első tagjának, a következő tag az előző tag számának a kétszerese (30–60–120 = 1–2–4).

De a dolog azért nem ennyire egyszerű. A hosszsmértékeknél már megismert *relatív* pontosság, az emberi tényezők által befolyásolt méretingadozás itt is megfigyelhető. Először is többféle *achoiq* van, funkciótól függően. Az előbb megadott méretek az ún. „kis *achoiq*” méretei, amit háton való teherhordásra használnak. De még ilyen funkciójú hátikosárban is van nagyobb, az 5 *ayán*-

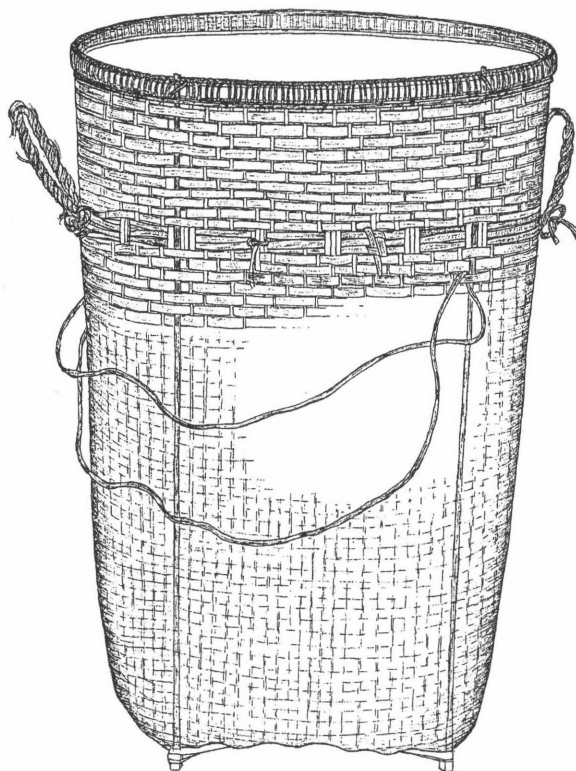
¹⁶ A kosárfonás a brúknál férfimunka. Gyakorlatilag minden férfi maga készíti a maga és családja számára szükséges összes bambusztárgyat, közöttük az *ayáng*ot és az *achoiq*t.



5. ábra
Derékra akasztható kis fonott kosár, *ayáng*

gos¹⁷ „nagy *achoiq*”. Ez az eltérés megtöri az egymásba átszámítható mértékek sorozatát. A méretek ezenkívül a tulajdonos személyétől függően is különbözhetnek, a hátikosarakat ugyanis általában az adott személyek méretére készítik, bár ez lényeges eltérést azért nem ad. De különbözik a méret akkor is, ha az *achoiq*t más funkcióban, tartóedényként (vetőmag tartására) használják. Az ilyen *achoiq* mérete épp a duplája a szokásosnak: 4 *thong*, azaz 8 *ayáng*! Ez a méret azonban újfent beleillik az előbb említett, egymásba átváltható, 2-es szorzószámú sorozatba.

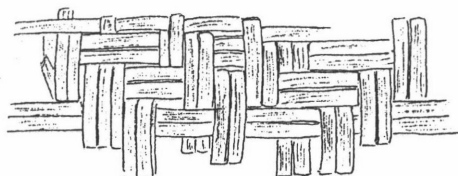
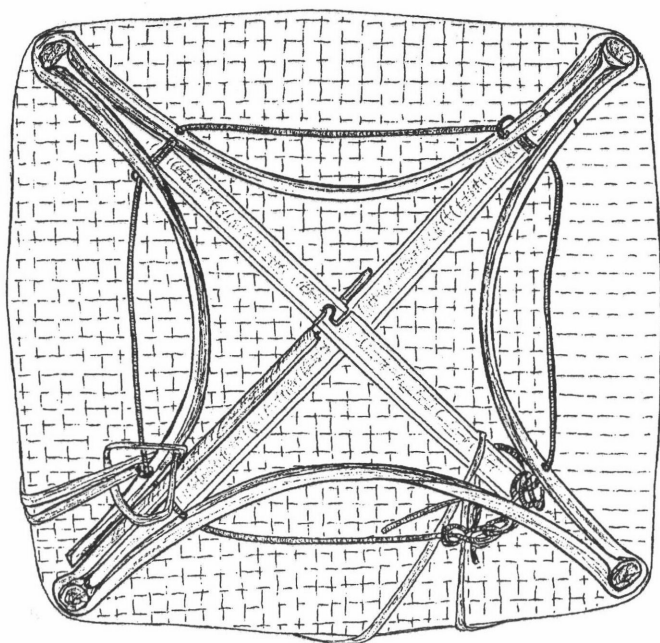
¹⁷ A 4 *ayángnyi* *achoiq*ba valójában 3 *ayángnyi* rizs fér bele, míg az 5 *ayángnyi*ba 4. Az *achoiq* tetejére azonban felfordítva rátesznek még egy negyedik, illetve ötödik *ayáng*ot. Így jön ki a $3 + 1 = 4$, illetve $4 + 1 = 5$ *ayángnyi* végeredmény. E szájával lefelé fordított *ayáng* nagyrészt lefedi az egyébként nyitott *achoiq* száját, és súlya természetes módon nyomja le az *achoiq*ban lévő rizst, s akadályozza meg ily módon a rizsszemek kihullását.



6. ábra
Hátikosár, *achoiq*

Beszámolónk az űrmértékekről nem lenne teljes, ha említés nélkül hagynánk az *achoiqnál* nagyobb méretű rizstároló edényeket (pl. *raku*, *senik*, *chát* stb.). Ezek részletes tárgyalásától azonban e helyütt eltekinthetünk, tekintettel arra, hogy ezek a legkülönbözőbb méretekben készülhetnek, hogy használatuk ritka és esetleges,¹⁸ s hogy azonkívül, hogy a „sok”-ra utalnak (a *raku* összeállítására például csak kivételesen jó termés esetén kerül sor), konkrét mennyiségjelző, mértékegyszerszerű szerepük nincs. A termésmennyiséget ugyanis, ismételjük meg, *achoiq*-ban mérik.

¹⁸ A rizst a Khe Sanh vidéki brúk a rendkívül esős/párás időjárásra való tekintettel – a dohosodást elkerülendő – leginkább a lakóház padlásán, gyékényen szétterítve tartják, amit alulról melegít/szárít az állandóan parázsló tűzhely. A *raku*, *senik*, *chát* típusú rizstároló edények használata tehát távolról sem általános, s általában csak rövidebb időre szól.



7. ábra
Hátikosár alja és szövésmintája

Szólni kell viszont a rizs főzésére szolgáló, nagyság szerint sorozatot alkotó fémedényekről (*adéh*) (8. ábra), melynek űrtartalma pontosan meghatározott. Ezek a bronz főzőedények tudomásom szerint a Huê-i bronz manufaktúrákban készülnek, s e tárgyakat a brúk emberemlékezet óta a vietnamiaktól vesznek piacon. Magas árukra való tekintettel (legalábbis a nagyobb darabok) a brúk vagyontárgyai közé számítanak; bizonyos – nagyság szerint meghatározott – fajtáik pedig ceremoniális tranzakciókban, például menyasszonyváltság fizetésekor játszanak komoly szerepet.

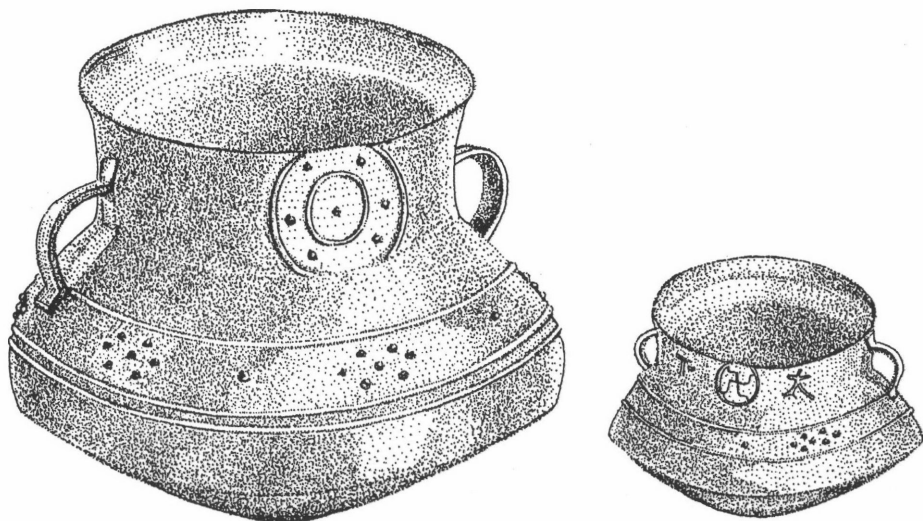
Hogy hány edény alkotja a teljes sorozatot, s azok név szerint milyen sorrendben következnek egymás után, illetve milyen méretűek, akörül némi bizonytalanság van. Ennek oka az, hogy teljes sorozat ma (valószínűleg a hábo-

rúval együtt járó elszegényedés miatt) senkinek sincs birtokában, s hogy az edények méretei is bizonyos határok között változnak. Így egymáshoz közel álló edényméretek esetén igen könnyű tévedni. A többszörösen felvett és keresztbe ellenőrzött lista alapján a következő sorrend és méretek látszanak kirajzolódni:

1. *adéh niêu* – ez minden adatközlőm szerint a legkisebb. Lásd vietnamiul *niêu* = 'legkisebb'. Egy általam a faluban megmért edény mérete: szájátmérő: 11 cm, m: 10 cm. Birtokomban van azonban egy, a Huê-i piacon vett edény, amelynek méretei még ennél is kisebbek: d: 9 cm, m: 6,5 cm. Elképzelhető tehát, hogy a 9 cm az alsó, míg a 11 cm a felső határ az átmérőben.

Ezek az edények – ha egyáltalán főzésre szolgálnak – egy ember egy adagjának a megfőzésére elegendőek, azaz 1 *lôngnyi* főtt rizs fér beléjük. (A nagyságot nem a nyers rizs, hanem a főzés során feldagadt, főtt rizs mérete szerint számolják.) Mivel a brú társadalomban gyakorlatilag senki sem él és eszik egyedül, ez az edény sokkal gyakrabban szolgál rituális célra. A purifikációs rítusok során például a sámán gyakran ebben készíti el a „szakrális vizet”, amit az emberek és az oltárok megtisztítására használ.

2. *adéh lô* – egyes adatközlőim szerint ez valójában azonos a *niêu*val, mások szerint külön kategória. Az általam mért egyik *lô* átmérője 11 cm volt, vagyis pont megegyezik a fenti *niêu*val, míg a másiké 12,5 cm, magassága pedig 12 cm. Ez megerősíti fenti véleményemet, hogy az edények kategóriáiban tól-ig határ van. Ebben az esetben, úgy tűnik, a 11 cm-es átmérő a választóvíz



8. ábra

Rizs főzésére szolgáló fémedények, *adéh*

a két méret között. Adatközlőim szerint ebbe az edénybe 2 *lông* főtt rizs fér bele, szemben az előbbi 1 *lông*jával. Eszerint valóban külön kategóriának tekinthető.

3. *adéh ruòi* – igen gyakori méret, amelybe 3 *lông* főtt rizs fér. Az általam mért edények méretei két esetben d: 16 cm, egy harmadik esetben d: 18 cm voltak; ez utóbbi magassága 14 cm volt.

4. *adéh lahai* – ebbe már 8 *lông* főtt rizs fér. Az általam mért két edény mérete: d: 18 cm, m: 16 cm, illetve d: 24,5 cm, m: 17 cm, vagyis ebben az esetben a 18 cm-es szájmérő tűnik a két kategória közötti határnak.

5. *adéh laba* – ebbe 12 *lông* főtt rizs fér. Az egyedüli általam mért *labának* nevezett edény átmérője d: 24 cm. Eszerint az előzők közül a 24,5 cm-es edény is idetartozna. Mindez jól mutatja az egyes edények megnevezésében meglévő ingadozást. Ez az edény leánykérés során fontos szerepet játszik: a menyasszonyváltás elengedhetetlen része.

E mérettől kezdve az edények már túl nagyok a mindennapi használatra, hiszen a legnagyobb család lélekszáma sem haladja meg a 10-12 főt. Ezt és a következő edényeket tehát inkább az áldozatbemutatással együtt járó szertartások, nagyobb tömeg együtt étkeztetése során használják, vagy hétköznapi víztartására. Adatközlőim szerint már a *lahai/labá* méretű edények is csak inkább a gazdagabbak tulajdonában vannak. Egy szegényebb családnak ráadásul soha nincs meg a teljes sorozata.

6. *adéh latú* – ennek méreteit nem tudom megadni.

7. *adéh lanám* – mindkét általam mért edény mérete: d: 31 cm.

8. *adéh labái* – a két általam mért *labái* méretei: d: 37 cm, m: 25 cm, illetve d: 41 cm.

Régen 1 *labái* egyenértékű volt 1 bivallyal, illetve az annak megfelelő mennyiségű ezüstpénzzel. A házigazdám házában¹⁹ lévő *labái* hét ház, azaz 7 család (= 1 ágazat) közös tulajdonában van: még az ő szüleik vették közösen, egy bivalyért. A házasságkötés során a feleséget kapók (*khỏi*) által hozott disznót ebben főzik meg. Erre utalnak a menyasszonyváltás átadásakor a feleséget adók (*kuya*), amikor azt mondják, hogy „*labái eq ôp alik*”, azaz „a *labái* szeretné megfőzni a disznót”.

9. *adéh pông* – méreteit nem tudom megadni, soha nem láttam.

10. *adéh viek* – d: 46 cm, m: 26 cm.

A felsorolt edénynevek egy része jól felismerhetően vietnami eredetű, s fokozatosan növekedő nagyságot jelöl: *hai* = 2, *ba* = 3, *tú* = 4, *năm* = 5, *bay* = 7 – míg az előtte álló *la* szó a vietnami (s valószínűleg abból átvéve a brú) létige, a 'van'. A kérdés csak az, miért nincs 6-os méret, s hogy a 2-es méret alatti, il-

¹⁹ Dong Cho falu, Huong Linh járás, Huong Hoa kerület, Bin Tri Thien tartomány.

letve 7-es méret fölötti nevek honnan jönnek. Mint említettem, a *niêu* annyit jelent, hogy 'legkisebb', a *viek* pedig valószínűleg a vietnami 'munka' szóból jön. Ha feltételezésem igaz, akkor a 'munka' a közös munkák és szertartások alatt nagyobb tömegben összegyűlő emberekre utal. Hátra van még a *lô*, *ruôi*, *tủ* és a *pông* magyarázata, ami számomra ismeretlen.

Ezek tehát azok az edények, amelyek a rizs főzésére szolgálnak. Mint láttuk, a nagyságuk mértékéül szolgáló egység a *lông*. Egy bizonyos határon, a legnagyobb családokra is elegendő 12 *lôngos* méreten túl azonban már csak relatív nagyságukat tartják számon (bár nem elképzelhetetlen, hogy a készítés helyén még ezek is pontos mértékeket jelölnek). Senki sem tudja megmondani, hogy egy *labái* vagy *pông* hány *lông* űrtartalmú. Ilyen tekintetben jól beleillenek a csak relatív mértékként szolgáló brú mértékegységek sorába. Ennek ellenére is, a különbség a nagyrészt helyi készítésű, bambuszból fonott, a rizs *termelésénél* (vetés, aratás és tárolás) használt, relatív mértékeket mutató tartóedény-sorozat, illetve a vietnamiaktól vásárolt, fémből készült, a rizs *főzésére* szolgáló, pontosabb mértékeket mutató főzőedény-sorozat között nyilvánvaló.

*

Az űrmértékekkel való megismerkedés után térjünk vissza most a földterületek nagysága meghatározásának a kérdéséhez! Az irtásföldek (és részben az öntözéses rizsföldek) nagyságát kizárólag a bevetésükhöz szükséges vetőmag mennyiségével, *thống*ban szokás megadni. „Mekkora irtást készítettél?” kérdésre „2 *thống* (4 *thống* stb.) vetőmagost” a szokásos válasz.

A földek nagysága természetesen a család szükségleteinek és lehetőségeinek a függvényében változó. Ugyanaz a család két egymást követő évben sem vet feltétlenül ugyanannyit. Egy adatközlőm családja 1988-ban 2 *thống* (= 80 *lông*) szárazrizst vetett. Egy évvel korábban ennek a dupláját, 4 *thống*ot vetettek. A különbséget 1988-ban az öntözéses rizsföldön vetett rizs mennyiségének a növelésével pótolták ki, mert előre tudták, hogy az irtásföldi termés nem lesz elég. Egy másik példa: egy másik család 1987-ben 8 *thống* rizst vetett, egy évvel korábban 13 *thống*ot, 1988-ban pedig mindössze 6 *thống*ra tervezték az irtásföld nagyságát.

A családtagok száma, életkora, egészsége vagy a dömpingmunkák során való munkára foghatósága mind befolyásolhatja azt, hogy egy család egy évben mennyi irtásföldet tud készíteni. Természetesen van egy minimum, ami elől senki sem tud kitérni, hacsak nem kockáztatja azt, hogy éhezni fog. Az említett „vegyes” gazdálkodás, az égetéses-irtásos földművelés mellett az öntözéses rizsföldek léte (amelyeken évenkénti kétszeri aratás lehetséges, szemben az irtásföldek évi egy termésével) azonban meglehetősen rugalmasságot biztosít a tervezésnél. Ha egy évben valaki valamilyen ok miatt nem tud elég irtásföldet készíteni (amit mindig magasabbra értékelnek, mint az öntözéses rizsföld művelését), akkor a hiányzó mennyiséget az öntözéses rizsföldeken (*nia*) termesztett

rizs mennyiségének a növelésével pótolják ki. A kettő munkálatai ugyanis csak részben (az első *nia*-ciklus alatt) esnek egybe, s így a második *nia*-ciklusban elvetett rizs mennyisége már az irtásföldi termés mennyiségének az ismeretében tervezhető.

A család birtokában lévő parcellák²⁰ összességét ugyanis nem feltétlenül művelik meg egyszerre: rendszerint csak annyit, amennyi a hiány pótlásához vagy igényeik kielégítéséhez kell, illetve amennyit a rendelkezésre álló munkaerő lehetővé tesz. Egy részük tehát parlagon hever, vagy kölcsönadják a rokonságnak művelésre. E rizs kiegészítő jellegét azonban jól mutatja, hogy kizárólag hétköznapi evésre szolgál: áldozatbemutatásra vagy imára nem használható!

A család egy évi táplálkozásához szükséges rizs mennyiségét az említett, 1 fő/1 étkezés = 1 *lông* rizs elv alapján mindenki ki tudja számolni, és a gyakorlatból számolás nélkül is tudják azt. Előbbi példánkban, a 7 fős családban, ahol napi 20 *lông* rizst fogyasztanak, az egy *thông* (*yuan*) = 60 *lông* három nap alatt elfogy. Ugyanez a család 1988-ban (az az év közepes termést ígért) 23 öntözéses rizsparcelláról kb. 40 *achoiq* hántolatlan rizsre (*saro*) számított. (Aratás előtti vélemény.) A rizs egybehangzó vélemények szerint hántolás után (*rakau* = hántolt rizs) épp a felére, jelen esetben 40 *thông*-ra csökken. Vagyis, ha 1 *thông* = 3 nap, 40 *thông* = 120 nap – ennyi időre elegendő az öntözéses rizsföldön termelt rizs. Ezt meg kell szorozni kettővel, mivel egy évben kétszer aratnak.²¹ Ebben az esetben tehát csak az öntözéses rizsföldek a család évi rizszükségletének 2/3-át (240 napnyi étkezést) fedezték! Ez ugyan szokatlanul magas arány,²² mégis jól mutatja a választási lehetőségeket, s a két rendszer egymáshoz való illeszkedését. Ehhez jött még a 3 *tâmny*i irtásföld, valamint a kukorica- és maniókaföldek termése.

A fenti adatok viszonylagos rizsbőségre látszanak utalni. Az itt említett adatok azonban csak a minimálisan, azaz a mindennapi étkezéshez szükséges rizs mennyiségét tartalmazzák. De rizsből készül a rítusokhoz, áldozatbemutatáshoz nélkülözhetetlen sör és/vagy pálinka is, ami nagy rizsmennyiségeket emészthet fel; azonkívül ezeken az ünnepségeken a szokásosnál jóval több rizst fogyasztanak; egyesek piacra is visznek belőle; rossz terméssel sújtott vidékekről jött rokonok is kérhetnek kölcsön rizst stb. Végeredményben tehát rizsből soha sincs „elég” – legfeljebb kivételesen jó termés esetén. Az év vége felé

²⁰ Az öntözéses rizsföldi parcellák valódi magántulajdonban vannak, szemben az irtásföldekkel.

²¹ Az egyszerűség kedvéért azonos feltételeket és azonos termésmennyiséget számolok, holott a gyakorlatban ez ritkán szokott előfordulni.

²² Ez extrém példa több ok miatt is: 1. mivel az illető család jómódú, az átlagosnál több, 23 darab rizsparcellája van, 2. e parcellákat ebben az évben mind meg is művelték, 3. az öntözéses rizsföld tehát a szokásosnál nagyobb szerepet játszott e család gazdálkodásában.

többnyire teljesen kifogynak belőle, vagy legalábbis szűkölködnek benne. Az új termés megkezdése nem véletlenül jelzi tehát a – rituális szempontból vett – óév végét és az újév elejét.

Az óhatatlanul felmerülő kérdés ezek után természetesen az, hogy hogyan lehet az elvetett vetőmag mennyiségét a metrikus rendszerben kifejezett területnagysággal egybevetni? Tanultabb, vietnami hatás alatt lévő brúk már ezt is tudják. Egyikük szerint 1 hektárhoz 4 *thống* vetőmagra van szükség. Erre az eredményre adatközlőm úgy jutott, hogy ismerte a vietnami öntözéses rizsföldi adatokat, ahol ilyen átlaggal szokás számolni; s mivel itt is, ott is egy *sakat* távolságra vetik, illetve ültetik ki a rizst, szerinte ugyanannyi vetőmag szükséges mindkét esetben. Ezt az adatot alátámasztani látszanak területfelméréseim eredményei, amelyek 1/2 hektártól 3 hektárig terjedő nagyságot adtak, míg a felhasznált vetőmag 2–13 *thống* között mozgott általában.

Mint minden becslés, a terület nagyságának, illetve a bevetéshez szükséges vetőmag mennyiségének a becslése is nagyjából eredményeket ad, amelyekbe hiba is csúszhat. Erre példa házigazdám esete 1988-ban, amikor az általa irtott terület nagyságát 2 *thống*osra becsülte, a vetés után azonban kiderült, hogy mindössze 1 *thống* vetőmag fogyott el. Az ilyen tévedés azért általában ritka.

De ennél még kevésbé tervezhető az elvetett vetőmag hozama. Ez ugyanis rendkívül ingadozó eredményeket mutat. Az irtásföldön szép termés esetén 1 *thống* vetőmag 30 *achoiq* termést is ad (60-szoros hozam); rossz termés esetén ez a szám lemehet akár 1 *achoiq*ig is! 1986-ban például egy adatközlőmnek 2 *achoiq* (= 4 *thống*) vetőmagja összesen 1 *achoiq* termést adott, vagyis a vetőmagot sem adta vissza! Ilyen ingadozásnak nemcsak az irtásföld van kitéve. 1986-ban házigazdám 10 öntözéses rizsparcelláján (*kuaq nia*) 1,5 *thống* vetőmag 60 *thống* rizst (*saro*) adott (40-szeres hozam). 1987-ben ugyanez a 10 parcella ugyanannyi vetőmaggal mindössze 10 *thống* rizst adott (6,5-szeres hozam). Az ingadozások tehát óriásiak irtásföldön és öntözéses rizsföldön egyaránt. Mint minden földművelési rendszerben, az ember itt is ki van szolgáltatva az elemek szeszélyének. A siker nem feltétlenül arányos a befektetett munka mennyiségével.

IDŐ ÉS MUNKA: A „MUNKAEGYSÉG”

Ezzel el is érkeztünk a gazdálkodáshoz kapcsolódó utolsó fontos mértékegységhez: az időegység alatt végzett munkához, amit a brúk szintén számon tartanak. A megnevezésére szolgáló szó, a *kông* vietnami eredetű (lásd viet *công nhân* = 'munkás', *công* = 'munka'), ám ebből nem feltétlenül következik, hogy maga az egységnyi munka számontartásának a szokása is viet eredetű lenne. Az idegen kölcsönszó ugyanis könnyen kiszoríthatott egy korábbi, ugyanilyen jelentésű brú szót. Erre sok példát ismerek magam is a brú nyelvből.

A munkaegység számontartása mindenesetre mélyen gyökerezik a brú kultúrában. A *kông* 1 ember által 1 nap alatt elvégzett munkát jelent, függetlenül attól, hogy ez a munka micsoda. Általában olyan munkákhoz (mindenekelőtt a földművelés és a házépítés egyes fázisaihoz) kapcsolódik, amelyek dömping jellegűek, amelyek esetében feltétlenül szükség van több kéz összedolgozására, s amelyeknél ezért „kalákában” be, illetve vissza szoktak „segíteni” egymásnak.²³ Amellett, hogy a munka társaságban mindig kellemesebb és hatékonyabb, segítségre különösen azoknak a családoknak van szükségük, amelyeknek nincs elegendő munkáskezü, s amelyeknél ezért túlságosan elhúzódna egy adott munkafolyamat, veszélyeztetve annak sikerét. Így „bedolgozva” másokhoz, „elveszik azok munkaegységét” (*ti kông*), amit azok később „vissza-fizetnek” (*kalah kông*). Tekintettel arra, hogy ez a „kaláka” minden valószínűség szerint hagyományos brú szokás, hajlok arra, hogy a munkaegység számontartásának szokását is brú hagyománynak tartsam.

A munkát végző személyek tehát pontosan számon tartják, hogy egy-egy munkafolyamat hány *kôngnyi* munkát kívánt meg, akárcsak azt, hogy abból mennyi volt a visszafizetendő „kaláka”. Az előbbire csak néhány hiányos példa: házigazdám irtásföldjein (1 új és 2 előző évi irtásföldön) 1988-ban: 2 személy 20 napig végzett erdőirtást = 40 *kông*. Ugyanez a 2 személy 5 napig tisztította meg égetés után ezeket a földeket vetés előtt (*yiram*) = 10 *kông*. Ebben az esetben nem volt kölcsön *kông*, férj és feleség végezték a munkát. Egy másik esetben egy kis irtásföldön a tavaszi *kôngok*: 6 *kông* erdőirtás, 4 *kông* tereptisztítás, 5 *kông* vetés, vagyis 15 napi munka volt.

Nézzük meg végül, hogyan arányul egymáshoz irtás, vetés és aratás munkaegység szempontjából! Adatközlőim igen hasonló *kôngmennyiségeket* adtak meg az egyes munkafázisokra. Egyikük szerint egy *thông* vetőmag elvetéséhez 1 embernek 10 napig kell erdőirtania, egy másikuk szerint 12 napig, ez összesen 10-12 *kông*. Ugyanez az 1 *thôngnyi* vetőmag aratáskor (közepesen jó ter-

²³ A földművelésnél elsősorban irtás, vetés és aratás során kerül sor „kalákára”. Ezek mindegyike hosszan tartó, fárasztó és unalmas munka, amit szeretnek ezért társaságban végezni; a házépítés pedig egyedül szinte lehetetlen. A vetés és az aratás esetében ráadásul igen fontos, hogy a munka viszonylag rövid idő alatt fejeződjék be egy adott földterületen. Vetéskor az összedolgozó csoport tagjainak földjeit egymás után vetik be; aratáskor viszont a rizs érése határozza meg, hogy hova mennek.

A brúk ugyanis számtalan rizsfajtát ismernek, amelyeknek érési ideje különböző. Van-nak ún. „kis” vagy „gyors” rizsek és „nagy” vagy „lassú” rizsek. Az előbbiekből kb. 1 hónappal az utóbbiak előtt érnek be. Egy család mindig több fajtát ültet egy irtásföldben, így az aratás megszakításokkal 2–6 hétig tarthat. Amikor egy adott fajta aratható, a lehető leggyorsabban le kell aratni, nehogy a szemek kiperegjenek, vagy a termést valami más kár érje. A kölcsönös besegítés tehát mindenkinek az érdeke. Ki-ki a saját viszonylagos „munkaszünete” alatt megy el besegíteni a másiknak, amit aztán az, a saját munkája végeztével „visszadolgoz” neki.

més esetén, napi 2 *achoiq* betakarításával számolva) 1 embernek 10 napi aratást jelent = 10 *kông*. (Ebben az esetben adatközlőm úgy számolt, hogy 1 *thông* vetőmag 20 *achoiq* rizst ad, ami 40-szeres termés. Láttuk, hogy ennél van jobb és rosszabb eredmény is.) Ha ezekhez hozzávesszük az összes többi munkafázis (égetés, tereprendezés, gyomlálás, kerítéskészítés, őrzés) *kông*szükségletét, amit szintén számon tartanak, akkor 1 *thông* vetőmagra számolva elvileg különösebb nehézség nélkül kiszámítható 1 ember 1 évi munkaszükséglete.

Adataink azonban e tekintetben – nem véletlenül – hiányosak, hisz ez utóbbit maguk a brúk sem tartják számon: nem volt adatközlő, aki *kông*ban kifejezve meg tudta volna mondani, hogy egy évben összesen mennyit dolgozott a földjein. A „visszafizetendő” munkát viszont pontosan számon tartják, már csak azért is, mivel azt – néhány hét leforgásán belül „visszafizetik”.

*

A mértékegységek tárgyalásától eljutottunk a brúk gazdálkodásának, valamint az annak háttérében meghúzódó irányító elveknek és mozgatórugóknak a vizsgálatáig. A bemutatott anyag alapján végső tanulásként azt szögezhetjük le, hogy a brú földművelők a művelési ciklus kezdetétől a végéig pontosan megtervezett stratégia szerint dolgoznak, amelyben a befektetett munka, a megművelt terület nagysága, a felhasznált vetőmag mennyisége, a várható terméshozam, az azt felélő éhes szájak száma stb. mind komoly megfontolás és számítás tárgyát képezik. E számítások során a brúk mindössze néhány alap mértékegységgel: az űrtartalmat kifejező *lông*, *thông* és *achoiq*, valamint a munkaegységet kifejező *kông* fogalmával élnek.²⁴ E mértékegységeknek – korlátozott számuk ellenére is – a munka racionalizálásában fontos szerepük van; elemzésük révén pedig kétséget kizáróan bizonyíthatóvá vált, hogy a brúk gazdálkodása az első perctől az utolsóig szigorúan racionális.

²⁴ A többi bemutatott mértékegység, mint láttuk, más kontextusban fordul elő.

IRODALOM

- HOÀNG Tuê et alii
 1986 *Sách học tiếng Bru Vân Kiều*. Hanoi
- MILLER, J. D.
 1964 *Word Classes in Brôu*. In: Mon-Khmer Studies I. 41–62. Summer Institute of Linguistics
- VARGYAS Gábor
 1990 *Az emberélet megnyújtásának ritusa a brúknál*. In: Etnológiai tanulmányok Boglár Lajosnak ajánlva. MTA Orientalisztikai Munkaközösség (Történelem és kultúra 5.) Budapest, 140–150.
- 1993 *The Structure of Bru Shamanic Ceremonies*. In: HOPPÁL, M. – HOWARD, K. D. (eds): *Shamans and Cultures*. ISTOR Books 5., Budapest
- 1994a *Un chant brou à l'esprit auxiliaire*. 122–176. In: *Paroles de chamanes, paroles d'esprits*. Numéro coordonné par G. VARGYAS. Cahiers de Littérature Orale No. 35. Paris, Publication Langues'O.
- 1994b *The Headdress of the Bru Shaman (Central Vietnam)*. *The Journey Journal*. Vol. 2. No. 2. Spring/Summer, 7.
- 1996 *Les ancêtres et la forêt chez les Brou du Vietnam*. *Diogenes*, No. 174, 101–110. (Angolul: „Ancestors and the Forest among the Brou of Vietnam.” *Diogenes*, No. 174, Volume 44/2. 117–127.)
- 1997 *A brúk „Vân Kiều” etnonimjének etimológiájához*. In: KUTI Klára (szerk.): *Morzsák. Tanulmányok Kisbán Eszter tiszteletére*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 239–245.
- 1998 *Conjurer l'inéluctable*. *Péninsule* 37/2. 99–156.
- 2000 *A la recherche des Brous perdus, population montagnard du Centre Indochinois*. *Les Cahiers de Péninsule* No. 5. Etudes Orientales, Olizane

GÁBOR VARGYAS

SPAN AND FATHOM, BASKET AND WORKDAY UNIT
Ethnographic notes on some units of measurement of the Bru
(Central Vietnamese Highlands)

In this paper the author examines the measuring system of the Bru, a typical upland dry-rice cultivating minority "tribe" in the Central Vietnamese Highlands. Leaving aside the question of "classifiers", and the measuring systems of time and money to be dealt with elsewhere, he focuses first on units of measurement of length, mostly based on the proportions of the human body; then treats those of volume and surface, depending on the precedent. These measures, supplemented by that of the "workday unit" serve for him as a point of departure to describe and analyze the self-sustained economy of the Bru. Amongst others he discusses in detail questions of production and consumption, per capita invested time and energy, agricultural returns, productivity, rationality and economic efficiency – all expressed in terms of some of the most important measures analyzed at the beginning of the article.

SÁRKÁNY MIHÁLY

AZ ELMOLÓK. EGY ETNIKUM REORGANIZÁCIÓJA A TURKANA-TÓ MELLETT

A gyakorta „Afrika legkisebb törzseként” emlegetett¹ elmolók Kenyában élnek, a Turkana-tó keleti oldalán. Településeik közvetlenül a tó mellett fekszenek Loiyangalanitól északra, a városkától mintegy 7-10 km-re. A felsivatagi tájon az életnek kevés nyomával találkozni. A kövek között itt-ott felmeredő kőrök és a tó közelében található fűpamacsok mégis esélyt adnak néhány kecskének és az arra terelt tevéknek, hogy táplálékra leljenek. A falvaktól délkeleti irányban egy napi járóföldre eső, 2000 méter fölé magasodó Kulal-hegyen már jó legelők vannak. Loiyangalani városka pedig, amelynek népessége 1979-es adatok szerint 1000 és 3000 közé volt tehető,² egy oázisban található, amelynek pálmái és egyéb növényei fontos nyersanyagokat kínálnak a környéken lakóknak.

Az elmolókhoz 1988-ban, a Magyar Tudományos Afrika Expedíció tagjaként³ jutottam el február végén és március elején, a száraz évszak vége felé, amikor a napi hőmérséklet árnyékban is 39-40 °C-ra emelkedett délben, így a térség sivársága különösen szembeötlött.

Az elmolók felkeresése eleve szerepelt programunkban, mert az első híradás a TELEKI-expedíció eredményeként érkezett róluk Európába,⁴ s egyik célunk éppen az volt, hogy végigjárjuk a száz évvel korábbi expedíció útvonalát.

¹ SPENCER 1973. 213; KENNTNER 1978. 26.

² *Marsabit* 1986. 125.

³ Az interdiszciplináris expedíciót a földrajzkutató Gábris Gyula vezette. Útját a Novotrade és 87 további magyar vállalat és intézmény, közöttük a Művelődésügyi Minisztérium, a Magyar Tudományos Akadémia Földtudományok Osztálya és a Soros Alapítvány támogatása, a feljegyzések tanulmánnyá formálását az „Etnológiai alap kutatások” (T 18201) OTKA-program tette lehetővé.

⁴ TELEKI 1888. A cikk alatt nem szerepel a szerző neve. A többes szám első személyben írott tudósítást TELEKI és HÖHNEL egyaránt írhatta. HÖHNEL azonban általában neve alatt jelentette meg írásait, ami vagy TELEKI, vagy mindkettejük szerzősége mellett szól. Nem feledkezhetünk meg arról az eshetőségről sem, hogy a közleményt egy brit tudósító fogalmazta meg az utazó(k) elmondása alapján. A magyar kutatás mindenesetre TELEKINEK tulajdonítja a beszámolót. Vö. BORSOS 1998. 31–32, 40.

Az is csábított, hogy az elmolókról mindeddig nem született monográfia, s így a tudósításokhoz bizonyára van mit hozzátenni rövid vizsgálódás után is, és a mozgékony expedíció csak erre adott lehetőséget. Végül egy hetet tölthettem az elmolók közelében, illetve körében. Ez az idő nyilvánvalóan túlságosan rövid volt valamiféle elmélyült kutatáshoz. Ám minthogy előzetesen is igyekeztem az elmolókra vonatkozó információkat gyűjteni, sőt Nairobiban archivális kutatást is végezhettem az Egyetemi Könyvtár Kelet-Afrikai Gyűjteményében, a rövid idő is elegendőnek bizonyult ahhoz, hogy társadalomszervezetük és kultúrájuk több vonásáról új adatokhoz jussak.

Különösképpen foglalkoztatott néhány közlemény, amely arról adott hírt, hogy az elmolo társadalom talán az ikekéhez⁵ hasonló szétesés állapotában van, netán a kihalás fenyegeti. Ezek a közlések alkalmi megfigyelőktől származtak, de munkáik széles körben ismertté váltak. „Semmijük nincs ezeknek az embereknek. Piszkos madárfészkekre emlékeztető, fűből és uszadékfából összetákolt kunyhókban laknak. Rothadó halmaradékok hevernek szanaszét a földön, meztelen csecsemők kapkodtak a legyek után: néhány karón rongyos háló feszült. Kőkorszaki állapotok. Úgy éreztem, olyan népbe botlottunk, amely csak azért maradt fenn, mert az Idő elfelejtette megadni nekik a kegyelemdőfést” – írta róluk 1964-ben a gyaloglásairól elhíresült John HILLABY.⁶ Hasonló képet festett az elmolókról az újságíró Malcolm PATRICK nagy hatású könyvében, amelyben azt igyekezett bebizonyítani Fekete-Afrika függetlenné vált országairól, hogy képtelenek sikeres társadalomszervezésre. Ráadásul azt a tökéletesen alaptalan mendemondát is továbbadja, mintha az elmolók ették volna meg az 1934-es DYSON és FUCHS vezette expedíció két tagját, akik minden bizonnyal a krokodiloktól hemzsegő Turkana-tóban lelték halálukat.⁷ Riasztó képet festett azonban róluk az a saarbrückeni egyetemi kutatócsoport is, amely az 1970-es években vizsgálta az elmolókat, s megállapította, hogy a gyermekhalandóság 50% fölött van a 2. és 3. életévben.⁸

A TELEKI-expedíció eredményeit összefoglaló útítárs, Ludwig von HÖHNEL, még másként ítélte róluk. „Ez emberek halászatból élnek, ami meglehetősen jól fizethet, mert az az öt ember, akiket mi láttunk, egyáltalán nem tette ránk azt a hatást, mintha sokat kellene éhezniök.”⁹ TELEKI és HÖHNEL a Turkana-tó két kisebb öblének szigetein lakó elmolókkal találkozott, Elmolo-öbölnél, ahol mai településeik vannak, és a 110 km-rel északabbra lévő Alia-öbölnél. Kérdés azonban, hogy azonos etnikumba tartozó csoportokról volt-e szó, és elfogadható-e a lélekszáma vonatkozó becslésük?

⁵ TURNBULL 1972.

⁶ HILLABY 1964. 102.

⁷ PATRICK 1980. 86. A szerencsétlenül járt tudósokról ADAMSON 1970. 47.

⁸ PFANNKUCH – KENNTNER 1976. 47.

⁹ HÖHNEL 1892. II. 252.

Az első közlemény még úgy szólt, hogy a tó déli részén található „egy igen kicsi és vegyes összetételű halásztársadalom, amely a part közelében él halászatból, valamint víziló és krokodil húsán, amennyiben az utóbbiakat olykor-olykor sikerül elejteniük. Ez a kolónia három különböző népből tevődik össze, úgymint burkenedszibből [szamburuk – S. M.], rendilékből és gallákból. Ott-honukban mindegyiktől elrabolták marháikat, és most arra kényszerülnek, hogy halászatból éljenek, mert a vidék még a legszerényebb vadember szükségleteit sem képes kielégíteni. A nép, amellyel azután találkoztunk, a resiatí elmolók voltak, Reshiát lakói, és valamivel jobban éltek. Ezek az emberek, nagyon híján, ugyancsak kénytelenek voltak halászni, de így durrát tudtak cserélni szárított halért saját törzsük tagjaival, akik csak 60 mérföldre laknak északra. Ez a kolónia ugyancsak nem számlál többet 60-80 főnél.”¹⁰ A részletes útleírásban a délebbi csoport lélekszámát HÖHNEL 200-300 főre, az Alia-öbölben élőkét 150-200 főre tette.¹¹ A két közlemény közötti számszerű eltérést bizonyára az magyarázza, hogy a korábbi még az út lezárásakor, a jegyzetek áttanulmányozása előtt készült. Ám ha mindkettő meglehetősen bizonytalan, becslés jellegére gondolunk, úgy az elmolók száma két szélső érték, nagyjából 200 és 500 fő közé tehető 1888-ban. A két csoport közül az Alia-öbölben lakókról számolt be HÖHNEL részletesebben, akiket resiatók és szamburuk keverékének látott. A déli szigeteken lakókról viszont úgy ír, hogy a legnagyobbikon rendilék, a másik kettőn resiatók és szamburuk, „egy kis területen három egymástól nagyon különböző néptörzs képviselői laknak”. Az elmoló népnevet a déli szigeteken lakók kapcsán adja meg, megjegyezve, hogy ez az önmagukra alkalmazott megjelölés galla nyelven „szegény ördögöt” jelent.¹² Mindkét csoporttal kapcsolatosan többször megemlíti HÖHNEL, hogy szamburu nők élnek körükben, és beszámol egy esetről, amikor az Alia-öbölben lakó elmolók a déli szigetekre menekültek.¹³ Említést érdemel, hogy 1984-ben ismeretessé vált TELEKI Sámuel kéziratos naplója,¹⁴ amelynek eltérései és egyezései alapos elemzést érdemelnek a két ember eltérő tudósi érdeklődése és ismeretei miatt, mint azt néhány példán GÁBRIS Gyula igazolta.¹⁵ Az elmolók esetében megjegyzendő ezért, hogy a déli szigeteken látott elmolókról adott HÖHNEL-leírás néhány mondata szinte szó szerint megegyezik a TELEKI-naplóban olvashatókkal, ugyanakkor eltérés mutatkozik az Alia-öbölben lakók esetén, ahol TELEKI rissiatí vándorobókról beszél.¹⁶

¹⁰ TELEKI 1888.

¹¹ HÖHNEL 1892. II. 252, 259.

¹² HÖHNEL 1892. II. 251–252.

¹³ HÖHNEL 1892. II. 256–258, 283–284.

¹⁴ LÁZÁR 1984.

¹⁵ GÁBRIS 1990.

¹⁶ TELEKI S. Napló, 1888. március 12-i, március 20-i, 21-i, 22-i bejegyzés. A néhány napos érintkezés során az érintkezés felvételének nehézségét jól illusztrálja egy március 20-i bejegyzés, mely szerint a rissiatí vándorobók „kérdették, nem eszünk-e embert”.

HÖHNEL sok értékes és eddig kellően nem hasznosított adatához¹⁷ a legtöbb kiegészítést az 1934-ben szervezett nagyszabású Rudolf-tavi expedíció két vezetője, DYSON és FUCHS fűzte, akik beszámoltak az elmolók sorsának alakulásáról. A későbbiekben ez a tanulmány számított az elmolókra vonatkozó mérvadó leírásnak. Valójában a rövid tanulmányban az igazán érdekes részletek az elmolók vadászatára (dárdával krokodilra és vízilóra vadásztak a szárazföldön), halászatára (dárdával, hálóval halásztak, a halat még a hálóban ölték meg oryx antilop szarvával, s farkába harapva jelezték, hogy ki a „tulajdonosa”, a nők pedig nem szakás hegyű horoggal halásztak), viseletére-díszítményeire, valamint gyógymódjaira vonatkoznak. Ők voltak azok, akik először felhívták a figyelmet az elmolók esetleges kihalására. Abban az időben az Alia-öbölben lévő sziget már a szárazföld részét képezte, és nem éltek ott többé elmolók. A déli szigeteken pedig számuk 84-re csökkent, és állapotuk siralmas volt. Legtöbbjük angolkórban szenvedett, de egyéb csonttorzulások és betegségek is mutatkoztak rajtuk. A betegségeket a szerzők az egyoldalú, a tó élőlényeinek fogyasztására alapozott táplálkozással, főként a kalciumhiánnyal vélték megmagyarázhatónak, és alapos kutatást sürgettek.¹⁸

Lényeges új adatokkal egy emberöltővel később Paul SPENCER szolgált, aki az elmolókban a dorobók egy változatát látta. Nem volt biztos abban, hogy mindenki, aki elmolókat emlegetett, ugyanazokról az emberekről írt,¹⁹ s megemlékezett az elmolókat a múlt század vége óta ért jelentős szamburu hatásról, amit a nyelvi tényeken kívül főként a társadalomszervezet új vonásaival illusztrált. Megjegyzendő, hogy ő 143 lelket talált két faluban, amely olykor egyetlen településsé olvad össze, 36 felnőtt férfit, 40 nőt, 37 nem házas fiút és 30 hajadon leányt. A pusztá számokból azt következtette ki, hogy bár az elmolók orvosi segítségre szorulnak, aligha lehet őket kihaló népnek látni.²⁰

Az alaposabb kutatások azonban csak az 1970-es években kezdődtek meg. 1973 volt az az év, amikor először járt körükben szakképzett etnológus, egy amerikai kutató, Joany Carole SCHERER. Neki köszönhetően ma többet

¹⁷ Míg él a nemzetközi tudományosságban az a vélekedés, hogy TELEKI és HÖHNEL érdeklődése az etnikai tagoltság iránt csak periferikus volt, a helybeliek csak mint informátorok, tolmácsok, útikalauzok, teherhordók és kereskedelmi partnerek voltak fontosak számukra, tudományos szenvedélyük földrajzi-geológiai irányultságú volt, s éppen ezért született realiztikus leírás HÖHNEL tollából (PTAK-WIESAUER 1988. 70). Ez az álláspont aligha tartható fenn BORSOS Baláznak a Teleki-expedíció néprajzi eredményeit a kortársak teljesítményeivel összevető taglalása után (BORSOS 1998. 71–186).

¹⁸ DYSON – FUCHS 1937. 327–329.

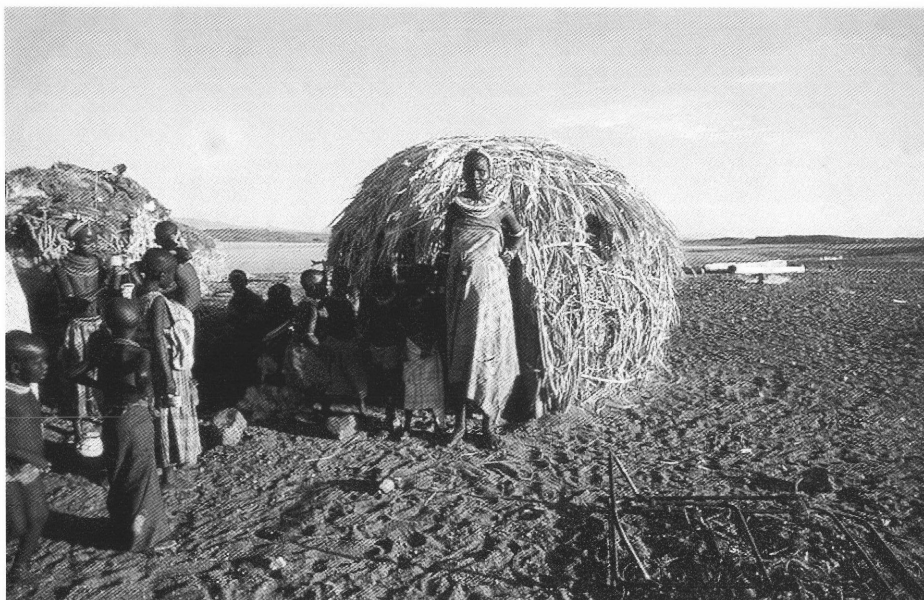
¹⁹ A Turkana-tó környékét alaposan ismerő Paul SPENCER HÖHNEL leírását is zavarosnak és történetileg leegyszerűsítőnek ítélte, ami a törzsi hovatartozásról mondottakat illeti (SPENCER 1973. 155).

²⁰ SPENCER 1973. 213–218.



1. kép. Elmolo falu képe. Kenya, 1988. SÁRKÁNY MIHÁLY felvétele

2. kép. Kunyhók. Kenya, 1988. SÁRKÁNY MIHÁLY felvétele





3. kép. Konyha-„sarok” a kunyhóban. Kenya, 1988.
SÁRKÁNY MIHÁLY felvétele

4 kép. Halszárító és alvóálmányok a kunyhó körül. Kenya, 1988. SÁRKÁNY MIHÁLY felvétele





5. kép. Tutajként használt pálmatorzsek szárítása a parton. Kenya, 1988. SÁRKÁNY MIHÁLY felvétele

6. kép. Apró kunyhó a lakókunyhó mellett a gidáknak. Kenya, 1988. SÁRKÁNY MIHÁLY felvétele





7. kép. Hal számaron szállításához használt fonott tartók.
Kenya, 1988. SÁRKÁNY MIHÁLY felvétele



8. kép. Bao játékhoz használt tálca.
Kenya, 1988. SÁRKÁNY MIHÁLY felvétele

9. kép. Fialat leány felékszerezve. Kenya, 1988. SÁRKÁNY MIHÁLY felvétele



tudunk az elmolók közelmúltbeli történetéről. Ő informál arról, hogy 1965-ben szomáli rablóbanda gyilkolta le a mai Loiyangalani helyén 1958-ban létesített halásztelepülés lakóit, és ezt követően megindult a térségben az élet újjászervezése. Még egy kenyai miniszter is idelátogatott. Ennek kapcsán áttelepítették a közeli szigeteken lakó elmolókat Loiyangalaniba, Anderi városrészbe, bár kisebb csoportjaik visszamaradtak Lorian és Koran szigeteken. Ugyanebben az évben a Consolata-rend missziót létesített a városban, és foglalkozni kezdett az elmolókkal. Nyílt továbbá egy elegáns szálló, amely lassanként kedvelt turistacélponttá vált, és a turizmus pénzszerzési lehetőségeket teremtett az ott lakóknak. Nyílt egy bolt is a városban, ahol különféle élelmiszereket lehetett vásárolni. Ezeknek a változásoknak a hatását elemezte a hosszan ott tartózkodó etnológusnő, aki sajnos sohasem írta meg monográfiáját, csupán egy szűkszavú, de kitűnő megfigyelőre valló kézirat tanúskodik munkájáról, ami a nairobi egyetem könyvtárában található.²¹

Ugyancsak az 1970-es években a saarbrückeni egyetem egy kutatócsoportja kezdett vizsgálatokat a szigeteken maradt elmolók körében. A kutatás az elmolók antropológiai jellemzőinek megállapítására és a különféle betegségekre, valamint azok kiváltó okainak feltárására irányult. Ebben a vonatkozásban munkájuk rendkívül hasznos volt. Kevésbé mondható ez el néprajzi anyagközlésükről, amelyben akadnak tökéletesen megalapozatlan állítások (például, hogy az elmolók matrilineáris leszármazásúak, vagy hogy antropológiailag és nyelvtanilag a khoisan népekkel rokoníthatók),²² akadnak mások, amelyeknél nem dönthető el, hogy a szerzők saját gyűjtésük eredményét közlik, vagy DYSON és FUCHS egyes adatait veszik át például egyes elmolo gyógymodokról.²³ Így az egyértelműen használható adataik a fényképek és az akkulturációról írottak.²⁴ Az egészségállapotból, a családméret alakulásából és az elmolók állítólagos endogám hajlandóságából arra a következtetésre jutottak, hogy az elmolo népesség csökkenése várható, és ez a nép nem maradhat fenn korábbi természeti és kulturális környezetében.²⁵ Nem adtak viszont magyarázatot arra, hogy a népesség száma miként nőhetett meg 84-ről mintegy 230-ra 1934 és az 1970-es évek eleje között.

A saarbrückeni kutatási eredményeket 1988-ban még nem ismerve, s akkor még nem tudva Neal SOBANIÁnak az 1970-es években végzett orális történeti

²¹ SCHERER 1974.

²² KENNTNER 1975. 187, 202. PFANNKUCH – KENNTNER 1976. 50. Későbbi tanulmányaiban ezeket az állításokat Georg KENNTNER nem ismétli meg, ami arra vall, hogy elállhatott tőlük, mert egyébként írásai ugyanazokat a tényeket ismételtetik, sőt KENNTNER 1978 és KENNTNER – LUDWIG 1979 szinte szóról szóra megegyezik.

²³ KENNTNER 1978. 25.

²⁴ KENNTNER – LUDWIG 1980. 145–150.

²⁵ KENNTNER 1978. 26–27; KENNTNER – LUDWIG 1979. 188–190.

adatgyűjtéséről,²⁶ benyomásaim az elmolókról és életmódjuk alakulásáról arról győztek meg, hogy ennek a kis népnek az élni akarása erősebb, mint ahogyan ezt róla feltételezték, és a körülmények etnikai reorganizációt segítettek elő esetükben. Állításomat a következő észleletekkel támaszthatom alá.

Az elmolók régi-új falvakba költöztek. Elhagyták Loiyangalanit, és egykori szigeteik mellett a szárazföldön alakítottak ki falvakat a várostól 7–10 km-re. Ezekbe költözött a népesség a tó vízszintjének süllyedése következtében már száraz lábbal megközelíthető szigetekről is.

Három faluban jártam, közülük kettőben volt alkalmam adatokat gyűjteni az odaköltözés okairól. A harmadikban működik a Consolata-misszió iskolája. Az egyik falut 1981-ben létesítették, indokként azt hozva fel, hogy a turkanák állandó támadásainak voltak kitéve a városban. Megjegyzendő, hogy Loiyangalani népessége kevert, turkanák, rendilék, szamburuk, sőt luók is lakják ma. A másik faluba 1983-ban költöztek be. Az ottani négy faluvezető egyike ugyancsak megemlékezett a turkana támadásokról, de ő fontosabbnak tartotta, hogy az elmolók szeretnek időnként lakóhelyet változtatni. Valójában mindkét falu esetében felvethető, hogy bizonyos védettséget szerettek volna elérni rossz tapasztalatok után, mint ahogyan korábban is igyekeztek mindig arra a szigetre húzódni, amelyik a tó vízszintingadozásai következtében nehezebben volt elérhető a szárazföldről.²⁷ Az eredmény azonban mindenképpen egyértelmű, az elmolók korábbi lakóterületük közelébe húzódtak vissza.

A falvakban továbbra is hagyományos kunyhóikat építették újjá. Mint Hidi (keresztény nevén Lawrence), egy elmolo kisfiú tolmácsolásának segítségével megtudtam, a házakat az asszonyok építik, és pedig két nap alatt. Először megépítik a favázat. Ez alul karvastagságú karókat, feljebb vékonyabb ágakat jelent. Félgömb alakú szerkezet az eredmény, tágas bejáratú nyílás meghagyásával. A vázra a törpe dumpálma (*Hyphaene tuebaica*) leveleinek csíkjait erősítik fel csomókban. Belül, a bejáratától jobbra néhány kő, amely tűzhelyként szolgál. Mellette egyszerű faágas – mint megfigyelhettem. A földön marhabőr hevert, ezen alusznak (más kunyhókban műanyag zsákot láttam). Akadt még kis zsámoly és – meglepetésemre – kapa az egyik kunyhóban.²⁸ A kunyhók előtt közel méteres szélességű állványok, mondhatni dikók láthatók. Ezekre járnak ki a férfiak aludni, ha türehetetlenül sok a szúnyog a kunyhóban, de hal-

²⁶ SOBANIA 1988.

²⁷ KENNTNER 1978. 4. A saarbrückeni expedíció tagjai sem csupán Loiyangalani Anderi városrészében találkoztak elmolókkal, jóllehet ott laktak legtöbben, 142 fő, hanem Illán faluban, továbbá felváltva Koran és Lorian szigeteken is.

²⁸ PFANNKUCH és KENNTNER szerint a kunyhókat kövekkel rögzítik a földhöz, a fedőanyag békaszőlő (Potamogeton). A kunyhók magassága 130–150 cm, átmérője 2–3 méter. A házakban kecskebőrön vagy zsákokon alusznak, s a kunyhó belsejében bőrből, zsákból, békaszőlő-fonadékból alakítanak ki tartókat a háztartási eszközök részére (PFANNKUCH – KENNTNER 1976. 46–49).

szárításra is alkalmasak. Minden családnak külön kunyhója van, sőt a kunyhók mellett apróbb kunyhók is feltűnnek: ezekben őrzik a kis gidákat.

A falvak tehát rendezett élet képét mutatják, az ott élők a maguk otthonát teremtték meg az ismert tájon. Életfeltételeik azonban megváltoztak. Korábban táplálékukat főként a tóból fogták ki vagy vadászták. Ma is halásznak és – természetesen – fogyasztanak halat, vízilóhúst vagy krokodilt, ha úgy adódik. Megváltozott azonban halászatuk.

HÖHNEL leírta, hogy az elmolók csónakokat használtak, sőt arról is beszámolt, hogy több csónakot tutajszerűen összekötöttek egymással nagyobb teher szállítására.²⁹ A később ott jártak azonban mind csak tutajokról írtak, amelyek borasszuszpálma törzséből készültek, ennek következtében könnyen átitatódtak vízzel, s ezért csak néhány órán át voltak használhatók.³⁰ Magam is ilyeneket láttam, mégpedig szétesőfélben. Négy 2-2,5 méter hosszú pálmatorzset kötnek össze kötéllel, és csáklyaként is jól szolgáló, hosszú nyelű evezőkkel hajtják. Általában két-három ember ül egy tutajon, és pedig lábát kétoldalt lefogtatva. Az egyik korábban általuk lakott szigeten Voinich András, expedíciónk zoológusa lefényképezett egy elhagyott tutajt még használható állapotban is.

Vajon tévedett-e HÖHNEL? Nehéz elképzelni, hogy ő, tengerész létére ne írta volna le pontosan a vízi járműveket, és külön kitért a csónakok tutajszerű összeállítására is. DYSON és FUCHS felvetik annak lehetőségét, hogy talán az Omo folyón készülhettek csónakok, az elmolók lakhelyétől mintegy 120 km-re északra. Ám csónakoknak nyomát nem találták, és ezért felhívták a figyelmet az elmolo tutajok csónakra emlékeztető formájára, amely HÖHNELT megtévesztette. Az Alia-öböl menti elmolókról írva azonban HÖHNEL olyannyira érzéketlenül festi le a csónakot, rajta három emberrel, akik közül kettő evez, egy pedig dárdával a kézben halászni próbál, hogy a kép fölöttébb hitelesnek látszik. Nem kevésbé impresszív azonban a déli szigeteken élők csónakjairól adott leírás, amely láthatólag TELEKI Sámuel naplójából került a könyv szövegébe. Az 1888-as március 12-i bejegyzésből megtudhatjuk, hogy két elmolo csónak légénységét sikerült nagy nehezen partraszállásra rávenni, és azok a parton várakozókhoz „csolnakáztak, egy fatörzsből álló csolnakaikkal, mely 4 embert vitt, kikből 3 evezik, egy hosszú rúddal mint a sandolin-evezés”.³¹ Elgondolkasztató az is, hogy bár a tutaj nem elterjedt eszköz tavi hajózásban, de a Baringotavon a maszaikkal rokon dzsempszek az elmolókéhoz hasonló tutajt használnak.³² S vajon miért csónak alakú a tutaj? Nem zárható ki az a feltevés, hogy

²⁹ HÖHNEL 1892. II. 250, 256.

³⁰ DYSON – FUCHS 1937. 33–34; KENNTNER 1978. 13.

³¹ Az idevágó szövegrész megfelelője: HÖHNEL 1892. II. 250. Ő azonban éppen menekülni próbáló állapotukban ír az elmolókról, a szandolin evezőről, mint „kettős evezőről” emlékezve meg. Az Alia-öbölben látott csónakról a leírás HÖHNEL 1892. II. 272.

³² ADAMSON 1970. 14.

az elmolók csónakokat idéző tutaja, mégha régóta alkalmazhatták is ezt az alkotmányt, valóságos csónakelőképekre megy vissza. Az sem zárható ki, hogy esetleg újabb fejlemény, bár 1934-ben DYSON és FUCHS nem akadt körükben a csónakok használatának emlékére.³³ Neal SOBANIA felvetett egy másik magyarázatot is. Vélekedése szerint különböző halászcsoporthoz fordultak elő a Turkana-tó keleti partján a múlt század második felében. Közöttük a *dies*nek nevezett csoport tagjai is, akik resiat (ma használatos nevükön daszanecs) nyelvűek voltak, ők szoktak volt megfordulni (de nem lakni) az Alia-öbölnél, s olykor délebbre is eljutottak, így Loiyangalaniban is előfordulhattak TELEKI és HÖHNEL utazása idején.³⁴

Bármi is a helyes magyarázat, manapság tutajra sem igen szállnak már az elmolók. Inkább a Consolata-missziótól kapott motorcsónakkal járnak halászni, és ezzel viszik az arra járó turistákat rövid hajóútra a tóra, amivel jelentős jövedelemhez jutnak. Emellett eltörpül a nyers és a napon szárított (állványon és/vagy földön, a két faluban eltérően nyilatkoztak a megoldásról) hal értékesítéséből származó bevétel, pedig a fogást egy szövetkezet veszi át tőlük, és Loiyangalaniban is tudnak halat eladni.

Az elmolók azonban állatokat is tartottak, ha kis számban is, amint erről már HÖHNEL is megemlékezett, aki tehénről, juhról és kutyáról számol be.³⁵ Kecsketartásukról DYSON és FUCHS is hírt adott.³⁶ A háziállatok száma azonban mára megszaporodott, és köre újabb fajokkal bővült, hála a növekvő bevételeknek. Ma már tartanak szamarakat is szállításra. A hordeszko két ovális keret, amelyet tálcaszerűen pálmalevélcsíkokkal befonnak, és egymással összekötve erősítenek az állatra. A megoldás Észak-Kenyában széles körben elterjedt, a rendiléktől már 1903-ból ismeretes,³⁷ mai használatára pedig turkanáknál is láttam példát.

Adatközlőim azt is állították, hogy tevéik is vannak, de erről nem győződhettem meg. Ugyancsak állították, hogy vannak szarvasmarháik, és azokat a fiatal legények távolabb fekvő legelőkön legeltetik. Ennek a korosztálynak a távolléte valóban feltűnő volt, különösen ha tekintetbe vesszük, hogy az elmo-

³³ DYSON – FUCHS 1937. 334.

³⁴ SOBANIA 1988. 49–50. A *dies* átírásban megőriztem az angolos írásmódot, mert soha sem hallottam a nevet kiejtve.

³⁵ HÖHNEL 1892. II. 279.

³⁶ DYSON – FUCHS 1937. 328. Neal SOBANIA által gyűjtött adat szerint 1921-ben jutottak kecskékhöz az elmolók, amikor szamburu harcosok támadták meg egy csoportjukat, nyolc személyt megöltek, s az eset felderítését követően arra kényszerítette őket a kormányzat, hogy a halottak rokonait háziállatokkal engeszteljék ki. Attól kezdve az elmolo ifjak szamburu házassági rokonok és kereskedelmi partnerek mellett tanulták ki a pásztorkodást (SOBANIA 1988. 54).

³⁷ ARKELL-HARDWICK 1903. 239.

lőknál hagyományosan nincs korosztályrendszer.³⁸ A szarvasmarhák tartása mellett szól továbbá a látott marhabőr mellett (amely cseretárgyként, hozomány részeként is idekerülhetett), hogy a menyasszonyváltásnak ma már elengedhetetlen része a szarvasmarha. Ezzel az elmolók magukénak érezhetik a kelet-afrikai térségben dominánssá vált értékrendszert, ami a szarvasmarha birtoklásán és megbecsülésén alapul.³⁹

Az elmondottakon kívül a turisták idelátogatása további jövedelmet is hoz. A fényképezés engedélyezéséért az elmolók pénzt követelnek, ezenfelül apró kosárkákat készítenek, amelyeket emléktárgyként adnak el. Az utóbbiakat kis kiállításon kínálják az egyik falu közepén. A pénz birtokában kukoricalisztet tudnak vásárolni Loiyangalaniban, s bár az abból, a tó vizével elkeverve készített kása káros hatását mutatta ki KENNTNER,⁴⁰ a táplálkozásukban mégis némi változatosságot jelent.

Ma mindenesetre az alkalmi látogatónak nincs olyan benyomása, hogy az elmolók különösen rosszul tápláltak lennének, sőt. Nem vallanak alultápláltságra továbbá a mérési eredmények sem természetükre vonatkozóan, amelyek a környező népekéhez hasonló átlagokat mutatnak (magasság: 170,8 cm és 163,9 cm a férfiaknál, illetve a nőknél, súly: 57,5, illetve 53,4 kg).⁴¹

A gazdagodásnak egy másik hatása, hogy vagyoni differenciálódás indult meg, ami legjobban a száz éve változatlan formájú kunyhókban található ruhák jellegén és mennyiségén mérhető le. Akad kunyhó, amelyben egyáltalán semmi ruha nincs (ha nem zavarognak látogatók, az elmolo nők ma is gyakran fedetlen felsőtesttel járnak), az egész berendezés egy földre terített műanyag fóliából áll, és van kunyhó, amelyben farmernadrágok sorakoznak T-shirtök társaságában. Ez a differenciálódás, amelynek elsődleges forrása a turizmusból származó jövedelem, láthatólag egy megszilárdult társadalmi szervezetben megy végbe.

A turizmus hatását elemezve SCHERER annak bomlasztó jellegét emelte ki.⁴² Családok, ágazatok fordultak szembe egymással, elterjedt a prostitúció, a fiatalok elfordultak a termelőmunkától, a halászáttól. Részt képezte ennek a folyamatnak a főnöki hatalom elbizonytalanodása, ahogy ő látta, ami abban nyilvánult meg, hogy egyetlen főnöktől többek kezébe került a hatalom. KENNTNER és LUDWIG egy jelentős főnök halála után ugyancsak arról ír, hogy

³⁸ SPENCER ír arról, hogy az 1950-es években néhány elmolo ifjú, szamburu hatásra, *moránná* avatódott, azaz betagozódott a szamburu korosztályrendszerbe és frátriális rendszerbe, mégsem beszélhetünk ennek a rendszernek az általánossá válásáról, a viselkedést befolyásoló szerepéről, hiszen a legtöbb embert nem is érinti (SPENCER 1973. 214).

³⁹ A saját gyűjtés mellett vö. KENNTNER – LUDWIG 1980. 145. A szarvasmarhának a kelet-afrikai kultúrákban betöltött szerepére vonatkozóan lásd HERSKOVITS 1926.

⁴⁰ KENNTNER 1978. 22.

⁴¹ KENNTNER – LUDWIG 1979. 164–167.

⁴² SCHERER 1974. 2–3.

a főnökök tisztelete csekély mértékű, s eltérés van a maguk választotta falufőnökök megbecsülése és az állam által kinevezetteké között.⁴³

A falvakban gyűjtött információim szerint a legfőbb döntéshozó szerv ma valójában az öregek tanácsa, amely minden jelentős ügyet megtárgyal. Az öregek tanácsának tagja minden házas férfi. Az öregek tanácsa választ azonban négy „ügyvivőt”, és ők döntenek a mindennapi apróbb kérdésekben. Például, hogy mennyit fizessen az odalátogató a fényképezésért. A négy közül egyikük a legfőbb „ügyintéző”, a legrátermettebb, akit a többiek is elismernek. Adott esetben ő válhat hosszú időn keresztül ismert vezetővé, de helyzetének nincsenek intézményes biztosítékai, csak a személyes kvalitásaiban bízhat. Benyomásom szerint az új falvakban, ahol kevésbé érvényesült külső tényezők esetleges nemkívánatos hatása, az elmolo vezetők magabiztossá váltak, és a falvak népe hallgat rájuk. Bizonyára előnyösen hatott, hogy a központi hatalom helyi képviselője, a loiyangalani district officer maga is egyik ágon elmolo származású volt, ottlétemkor szót tudott érteni az elmolo vezetőkkel.

Ma az elmolók szamburu nyelven beszélnek. A tőlük korábban gyűjtött szavak alapján Bernd von HEINE nyelvész azonban nagy határozottsággal állítani meri, hogy korábban egy kusita nyelvet beszéltek, amely a rendiléhez állt közel.⁴⁴ Ebből azonban aligha vonható le olyan következtetés, hogy egyértelműen tisztázódott is ezzel az elmolo etnogenezis. Elgondolkodtató az, hogy a kusita nyelvűek általában nem esznek halat, illetve megvetett csoportokká válnak azok, amelyek megteszik.⁴⁵

Az a kultúrátípus, amelyet az elmolók képviselnek: a halászat–vadászat–állattartás vegyítésére épített megélhetés, amely tevékenységek közül egyik vagy másik kerül előtérbe a természeti körülmények és olykor az erőviszonyok függvényében, jelen van Kelet-Afrikában és éppen a Turkana-tó mellékén már i. e. 2000 táján. Van hajlandóság arra, hogy ezt összefüggésbe hozzák kusita népek délre vándorlásával, akik később a specializált pásztorgazdaság hordozói lettek, más tájakon azonban nílusi nyelvek beszélői is felvethetők voltak hordozóiként.⁴⁶ Eltekintve a kulturális jelleg és a nyelvi csoport összekapcsolásának közismert nehézségétől, nem feledkezhetünk meg arról, hogy ugyan-ezen a területen egy korábbi halász–vadász–madarász népesség is jelen volt, amelynek kulturális párhuzamai széles körben nyomozhatók a kontinensen az i. e. VII. évezred óta.⁴⁷ Vajon az elmolók (és egyéb kenyai „vadász”-csoportok, különösen a „dorobo” néven emlegetett erdőlakók, vadászok és mézgyűjtők), akik az említett kultúrátípus zsákmányoló, azaz szegényes változatát jelenítet-

⁴³ KENNTNER – LUDWIG 1980. 146–147.

⁴⁴ HEINE 1972–73, 277–278.

⁴⁵ SUTTON 1974. 542.

⁴⁶ MARSHALL 1990. 874–876; PHILLIPSON 1982b. 806–807.

⁴⁷ PHILLIPSON 1982a. 437, 467.

ték meg, az egykori kultúrák hordozóinak leszármazottai, vagy szüntelenül új-ratermelődő változatot képviselnek, amely ismét és ismét feltöltődik a pásztor-gazdaság fenntartására képtelenekből, olyanokból, akik számára a földművelésre való áttérés sem ígérkezik sikeres stratégiának, ami a letelepült maszaik⁴⁸ sorsa lett? A kérdés aligha válaszolható meg egyértelműen. Gyűlnek az érvek, amelyek az első lehetőség mellett szólnak.⁴⁹ Egy bizonyos, hogy a második lehetőségre biztos fogódzót kínálnak a 19–20. századi történetek és az ismert nyelvváltások. Az elmolók közelében elegendő a szamburu–rendile összefonódásra utalnunk, amely lehetővé tette súlyos csapások, így a marhapestis hatásának csökkentését, vagy az Észak-Kenya kusita népeit alkotó leszármazási csoportok változó koalícióira.⁵⁰ És a két válasz nem áll okvetlenül ellentétben egymással. A pásztorokkal és földművesekkel a csere és a munkamegosztás kapcsolatában együtt élő, az azokétól eltérő ökológiai adottságokra épülő életmód továbbvitelére kiszakadhattak úgy csoportok, hogy már korábban létezőkhöz csapódtak, s azokba olvadva, olykor azokat a maguk kulturális vonásaival és nyelvvel némiképp átformálva őrizték meg egy régi életforma fő vonásait.⁵¹

Ami az elmolókat illeti, a bizonytalanságokról jelentőségteljesen vallanak a népnevek. Az *elmolo* népnév eredete ismeretlen. Saját magukat *gurapua* névvel illették, a szamburuk az *ildes*, a rendilék a *dehes* nevet adták nekik, a resiátok *hereny*ként beszéltek róluk, a turkanák pedig *ngimoilé*nek hívták őket.⁵² Ez arra utal, hogy nem alkothattak korábban sem szilárd csoportot az elmolók.

Azt több forrásból tudjuk, hogy a szamburukkal az 1880-as, 90-es évek óta intenzív kapcsolatban álltak az elmolók, ajándékcseré-ügyletek mellett születtek házasságok is, és jelentős számú szamburu csatlakozott az elmolókhoz a marhavészek időszakában. Mindez tükröződött szamburu szokások átvételében s a nyelvváltásban. Nem zárta ki azonban annak lehetőségét, hogy a szamburuk egy része visszaváltson az állattartó szamburu életformára, ha a helyzet úgy adódott, vagy a terjeszkedő gyarmatosító hatalomtól való félelem következtében.⁵³ Így történhetett meg, hogy az 1950-es években Paul SPENCER nem talált szamburu jövevényeket, csak három turkana férfit az elmolók között. Nem ez volt azonban a helyzet 1988-ban, amikor magam is találkoztam szamburu–elmolo vegyes házasságban élőkkel és nőtestvérét az elmolo faluban meglátogató fivérrel. Hozzátehetjük: kis lélekszámuknál fogva nem is könnyű az

⁴⁸ BERNTSEN 1979; SPEAR 1993.

⁴⁹ A „dorobókra” vonatkozóan lásd SUTTON 1993. 50 további irodalommal.

⁵⁰ ARKELL-HARDWICK 1903. 241; SPENCER 1973; SCHLEE 1989.

⁵¹ A kelet-afrikai térségben a kisméretű társadalmak nagymérvű flexibilitását, egyének és csoportok új és új formációkba összeállását tartja jellemzőnek különösen a gyarmatosítást megelőzően SOBANIA 1988. 43.

⁵² SOBANIA 1988. 46. Az angol írásmódot nem változtattam meg ezúttal sem.

⁵³ SPENCER 1973. 214; SOBANIA 1988. 51–54.

elmolóknak mindig párt találniuk egymás között, így az idegenek befogadása fennmaradásuk egyik tényezője.

Ami az 1988-as létszámukat illeti, pontos adattal nem tudok szolgálni. A három faluban gyűjtött információk alapján az elmolo népesség száma 250-300 főre tehető, ami jelentős növekedésnek mondható az egy generációval korábbi állapothoz képest, s valamelyes növekedésnek látszik 1976-hoz viszonyítva is, amikor 235-en voltak. Benyomásunk ezért Neal SOBANIA véleményét erősíti meg, aki szerint az elmolók kihalása sohasem volt igazán komolyan veendő eshetőség.⁵⁴

Az, hogy érzékelhető növekedés következhetett be esetükben, nem tudható be csupán hagyományos életformájuknak és a körülöttük élőkhez fűződő viszonyuknak. Szükséges volt hozzá, egyebek mellett, a meggazdagodás, a menyasszonyváltás megfizetésének képessége. Ezt a gyarapodást jelentősen elősegítette, mint láttuk, a turizmus, amelynek révén az elmolók pontosan azokat az életmódjegyeiket és jellemző külső vonásaikat „adhatták el” árucikként, amelyek révén különböznek és továbbra is különbözni akarnak másoktól. Míg az amerikai kutatónő Loiyanganiban azt tapasztalta, hogy a turizmus „kiszolgálása” tönkreteszi az elmolókat, addig a saját falujukban lezajló turistafogadás az idő múlásával ellenkező hatást váltott ki, az etnikus reorganizációt mozdította elő egy sokgyökerű, kis lélekszámú nép esetében, ami nem zárja ki egyesek távozását, kiszakadását, esetleg elköltözését, bár erre vonatkozóan nem rendelkezem információkkal. A növekvő bevételek révén váltak az elmolók a birtokolt javak tekintetében összehasonlíthatóvá a körülöttük élőkkel, társadalomszervezetük megszilárdult, nyelvük a nagy területen ismert, és ezért általuk is tudatosan előnyben részesített szamburu nyelv lett, jöllehet abban nincsenek meg a halászati szakkifejezések.⁵⁵ Átalakulóban vannak díszeik is, aminek nagy a jelentősége, hiszen az etnikai hovatartozás és a társadalmi állapot egyszerű, szembeszökő jelzői a térségben.⁵⁶ Míg korábban a nők a rendilék és a turkanák nyakláncához hasonló, de azoknál szerényebb, lazább gyöngy nyakláncfűzért hordtak, egyre szaporodnak a szamburuk merevebb nyakdíszét és fejdíszét idéző megoldások. A férfiak viszont őrzik egyszerűbb, egy-két piros-fehér gyöngyös nyakláncukat.

Az elmolo fiatalok a helyi iskola révén ma már beszélnek angolul és szuahéli nyelven is, ami megkönnyíti tájékozódásukat a világban, de nem akarják feladni elmolo mivoltukat. Ebben a helyzetben új jelentést tulajdonítanak az útleírások, szakmunkák közvetítésével elterjedt elmolo népnévüknek is. Ma úgy vélik, hogy ők a maszaik és szamburuk rokonai (lévén az utóbbiak nyelve a maszai egyik dialektusa), az elmolo név pedig egyszerűen annyit tesz: a tó mellett lakó emberek, azaz olyanok, mint bárki más, épp csak a tó mellett laknak.

⁵⁴ SOBANIA 1988. 55.

⁵⁵ SOBANIA 1988. 53.

⁵⁶ GALICHET 1988. 27.

IRODALOM

- ADAMSON, G.
1970 *Életem*. Budapest
- ARKELL-HARDWICK, A.
1903 *An Ivory Trader in North Kenya*. London
- BERNTSEN, J. L.
1979 *Economic variations among Maaspeaking peoples*. In OGOT, B. A. (ed.): *Ecology and History in East Africa*. (Hadith 7). Nairobi, 108–127.
- BORSOS Balázs
1998 *Szafari a pále, pále*. Budapest
- DYSON, W. S. – FUCHS, V. E.
1937 *The Elmoló*. The Journal of the Royal Anthropological Institute 67. 327–338.
- GALICHET, M.-L.
1988 *Aesthetics and colour among the Maasai and Samburu*. Kenya Past and Present 20. 27–37.
- GÁBRIS Gyula
1990 *Teleki Sámuel személye, valamint hozzájárulása expedíciójának tudományos eredményeihez*. Földrajzi Közlemények CXIV. 27–34.
- HEINE, B. von
1972–73 *Vokabulare Ostafrikanischer Restsprachen. Teil 1. 1. Elmoló*. Afrika und Übersee 56. 276–283.
- HERSKOVITS, M. J.
1926 *The cattle complex in East Africa*. American Anthropologist 26. 230–272, 361–389, 494–529, 633–664.
- HILLABY, J.
1964 *Gyalogszerrel a Rudolf-tóhoz*. Budapest, 1986
- HÖHNEL, L.
1892 *A Rudolf és Stefánia tavakhoz*. Budapest
- KENNTNER, G.
1975 *Rassen aus Erbe und Umwelt. Der Mensch im Spannungsfeld seines Lebensraumes*. Berlin
- 1978 *Die Elmoló vom Lake Turkana*. Fridericiana. Zeitschrift der Universität Karlsruhe, Heft 23. 3–29.
- KENNTNER, G. – LUDWIG, E.
1979 *Physisch-anthropogeographische Untersuchungen an der ostafrikanische Population der Elmoló am Lake Turkana. Ein Beitrag zur biogeographischen Forschung*. Biographica 16. 163–193.
- 1980 *Sesshafte Fischer und nomadisierende Viehzüchter: Turkana und Elmoló, zwei traditionelle Kulturformen Nordkenias*. In RAUNIG, W. (Hrsg.): *Schwarzafrikaner. Lebensraum und Weltbild*. Innsbruck – Frankfurt/Main, 129–150.
- LÁZÁR István
1984 *Előzetes jelentés egy kéziratról. Teleki Sámuel afrikai naplói*. Körtárs 2. 1949–1957.
- Marsabit
1986 *Kenya Socio-Cultural Profiles. Marsabit District*. Nairobi. Government of Kenya, The Ministry of Planning and National Development – The Institute of African Studies, University of Nairobi
- MARSHALL, F.
1990 *Origins of specialized pastoral production in East Africa*. American Anthropologist 92. 873–894.
- PFANNKUCH, H.-K. – KENNTNER, G.
1976 *El Molos. Ein Volksstamm stirbt*. Bild der Wissenschaft 12. 42–50.
- PATRICK, M.
1980 *Fantastic Invasion*. London
- PHILLIPSON, D. W.
1982a *The Later Stone Age in Sub-Saharan Africa*. In: CLARK, J. D. (ed.): *The Cambridge History of Africa I*. Cambridge, 410–477.

- 1982b *Early food-production in Sub-Saharan Africa*. In: CLARK, J. D. (ed.): *The Cambridge History of Africa I*. Cambridge, 770–829.
- PTAK-WIESAUER, E.
1988 *Die Turkana in Kenia und Höhnels ethnographische Berichte*. Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft 130. 68–87.
- SCHERER, J. C.
1974 *Effects of Western Influence on Elmolo, 1973–74*. (Discussion paper). Kézirat. Nairobi, University of Nairobi, Institute for Development Studies.
- SCHLEE, G.
1989 *Identities on the Move*. Manchester
- SOBANIA, N.
1988 *Fishermen herders: subsistence, survival and cultural change in Northern Kenya*. *Journal of African History* 29. 41–56.
- SPEAR, Th.
1993 *Being 'Maasai', but not 'People of Cattle': Arusha Agricultural Maasai in the Nineteenth Century*. In: SPEAR, Th. – WALLER, R. (eds): *Being Maasai*. London, 120–136.
- SPENCER, P.
1973 *Nomads in Alliance*. London
- SUTTON, J. E. G.
1974 *The Aquatic Civilization of Middle Africa*. *Journal of African History* 15. 527–546.
- 1993 *Becoming Maasailand*. In SPEAR, Th. – WALLER, R. (eds): *Being Maasai*. London, 38–60.
- TELEKI Sámuel
1888 *Count Teleki's African Discoveries*. *The Times*, December 26, 8. Napló. *Teleki Sámuel naplói*. Kézirat (másolat az Érdi Magyar Földrajzi Gyűjtemény Könyvtárában)
- TURNBULL, C. M.
1972 *The Mountain People*. New York

MIHÁLY SÁRKÁNY

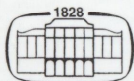
THE ELMOLO. REORGANISATION
OF AN ETHNIC GROUP AT LAKE TURKANA

The Elmoló, "the smallest tribe of Africa" live at Lake Turkana. It was reported that they were at the verge of extinction in the 1970-is. The first travellers who gave a description of their way of life were Count Samuel TELEKI and Ludwig von HÖHNEL. The author of this article was a participant in a Hungarian expedition that followed the route of the famous Teleki expedition hundred years later in 1987/88. During a short stay in Elmoló villages near Loiyangalani he obtained some data on the present conditions of this people. He concluded from his observations and inquiry concerning their dwelling, subsistence methods and social organisation that the Elmoló reorganised their society. Their traditional way of life represented an ancient variety of getting a living from fishing, hunting and keeping some domesticated animals. The Elmoló population have been "replenished" from time to time by pastoral splinter groups or individuals. These were mainly Samburu in the course of the last hundred years. Recently they have, however reaffirmed their ethnic identity vis-à-vis other societies in the region as equals in consequence of an improving income level and social stability promoted by tourism among other factors.

A fedélen elől: Menyasszonyi ékszeregyüttes, Baskíria, Miskinó 1987
(Lehtinen Ildikó felvétele, Finn Nemzeti Múzeum);
hátral: Hímzett mellek kötény – Kockás háziszőttekből varrt vászoning, Baskíria
(Finn Nemzeti Múzeum, Ritva Bäckman felvételei)

A kiadásért felelős
az Akadémiai Kiadó Rt. igazgatója
A számítógépes szerkesztés Győrei D. László munkája
A nyomdai munkálatokat az Akaprint Kft. végezte
Felelős vezető: Freier László igazgató
Budapest, 2001
Felelős szerkesztő: Stark Mariann
Műszaki szerkesztő: Marton Andor László
Kiadványszám: KMA0-049
Megjelent 28,25 (A/5) ív + 12 oldal melléklet terjedelemben

A kötet az MTA Néprajzi Kutatóintézetében folyó etnológiai és antropológiai kutatások tematikai, földrajzi sokszínűségét tükrözi. Elméleti-metodológiai alapvetést olvashatunk az ökológiai antropológiáról. Nagy ívű esszé rajzolja meg az agrártermelés és a fogyasztói kultúra történeti típusait, és vázolja alakulásuk őskori, ókori, középkori folyamatait. A szórványadatok összefoglalását kíséri meg a magyarok és a tatárok 16–19. századi kulturális kapcsolatairól írott tanulmány. Tudománytörténeti tanulságokkal szolgáló dolgozat foglalkozik a magyar őstörténet forrásaival és a kutatás legaktuálisabb kérdéseivel, valamint Reguly Antal osztják kutatásainak hatalmas eredményeivel; a kis finnugor népek mai kulturális állapotát pedig a mari (cseremis) viseletről és az osztjások szent helyeiről írott dolgozat segít megismerni. Végül egy-egy terepmunkán alapuló elemző tanulmány foglalkozik a Mexikóban élő totonákok időjárás-képzeteivel, a vietnami brúk mértékegység-rendszerével, illetve a kelet-afrikai elmolónál tapasztalt etnikai-demográfiai változásokkal.



AKADÉMAI KIADÓ
www.akkr.hu

ISBN 963-05-7792-5



9 789630 577922